

A. SCHOPENHAUER

MEMORIE

SULLE

SCIENZE OCCULTE

Introduzione e traduzione

del

Dott. GIACINTO PERRONE

sulla terza edizione francese di G. PLATON.



TORINO (2)

FRATELLI BOCCA, EDITORI

VIA CARLO ALBERTO, 3

1925

Torino — Tipografia Vincenzo Bona (15091) *(Printed in Italy).*

INTRODUZIONE

Sugli albori del secolo XIX il pensiero schopenhaueriano si afferma e domina « com'aquila vola ». Si inserisce precisamente nella filosofia critica kantiana, e pur ne differisce spiritualmente, e più dall'evoluzionismo idealistico, che ebbe i suoi epigoni in Fichte, Schelling, Hegel e Schleiermacher. Si pone anch'esso il problema gnoseologico prima di quello ontologico, ma, annettendo all'esperienza e all'intuizione immediata la massima importanza, si trova in opposizione precisa con l'ottimismo allora imperante, poichè nega l'armonia dell'esistenza e ritiene base di questa « un bisogno cieco, indistinto, incapace di soddisfacimento e di riposo, la volontà di vivere ». Di qui il suo pessimismo, e quindi il suo ritorno alla filosofia orientale.

Scrive Schopenhauer: « Nel mio diciassettesimo anno, senza cultura scolastica, io venni così afferrato dal dolore della vita, come Buddha, nella sua gioventù, quando vide l'infermità, la vecchiaia, la morte. La verità che alto e chiaro parla nel mondo vinse ben presto anche i dogmi ebraici inculcatimi »

(*Neue Paralipomena*, § 656). Perciò, se i suoi maestri furono Platone e Kant, la sua filosofia si formò anche con lo studio degli scritti sacri degli indiani, che egli leggeva nella traduzione latina di Anquetil du Perron. E se partì dal concetto della opposizione platonica fra il chiaro mondo delle idee ed il mondo oscuro del senso e della opposizione kantiana fra il mondo concatenato dei fenomeni e la « cosa in sè » posta di là da ogni concetto e da ogni legge, egli si arrestò tuttavia dinanzi al problema fondamentale indiano, il problema del male fisico e morale, e della liberazione pratica da questo male. Ma per ciò che riguarda i limiti della conoscenza, se Kant aveva opinato che noi non conosciamo la « cosa in sè », l'essenza assoluta delle cose, egli affermò esservi la possibilità di conoscerla, poichè noi portiamo in noi la « cosa in sè »; se noi ci arrestiamo al punto di vista della conoscenza della ragione, il mondo non è che fenomeno e rappresentazione, ma se ci serviamo dell'analogia con i nostri impulsi e con la nostra volontà, noi scopriamo che l'essenza del mondo è volontà, in molte forme e gradi. Queste idee fondamentali sono svolte nella sua opera principale: « *Die Welt als Wille und Vorstellung* », 1819.

Gioverà all'intelligenza delle tre seguenti monografie, che per la prima volta si pubblicano tradotte in italiano, qualche cenno sul sistema Schopenhaueriano, in quanto ad esse ha tratto (1).

(1) V. *Storia della filosofia moderna*, di H. HÖFFDING, vol. II, pp. 201 e seguenti.

Quanto al mondo come rappresentazione o fenomeno, esso parte dal concetto che « immediatamente data è soltanto la sensazione, e questa corrisponde solo ai mutamenti del nostro corpo. La concezione del mondo come qualche cosa di esterno nasce pel fatto che l'intelletto, che non può venir disgiunto dalla sensibilità, subito riferisce la sensazione ad una causa esterna, la quale vien concepita come agente nel tempo e spazialmente separata dal nostro corpo. Questo atto dell'intelletto non perviene alla nostra coscienza, ma si produce in modo spontaneo ed incosciente. Ad un sol tratto entrano in azione il tempo, lo spazio e la causalità, le quali forme risiedono preformate nella nostra facoltà conoscitiva. Soltanto mediante la causalità in immediata unione con il tempo e lo spazio è possibile la nostra percezione. Schopenhauer stabilisce questa teoria contro la teoria di Kant, secondo la quale la categoria della causalità agisce solo quando le imagini già sono state formate con l'aiuto delle forme del tempo e dello spazio. Ma ammette con Kant che il principio causale non può venir fondato per mezzo dell'esperienza, poichè la percezione sensibile è appunto resa possibile per la spontanea applicazione di esso. E dal principio causale derivano alla lor volta, secondo Schopenhauer, la legge d'inerzia e la legge della conservazione della materia come conseguenza necessaria ».

Dunque, « fisiologicamente, egli dice (« *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* », 1813, § 21), l'intelletto, la facoltà della conoscenza, le cui forme sono il tempo, lo spazio e

la causalità, è una funzione del cervello, la quale non viene da questo imparata », ed anzi, per usare un'energica espressione di Cabanis: « come lo stomaco digerisce, il fegato secerne la bile, e i reni l'orina, ecc. così il cervello secerne le rappresentazioni ». Ma se pertanto l'intero mondo non è e non rimane per noi che rappresentazione, o meglio una serie di rappresentazioni tenute insieme dal principio di ragion sufficiente, ciò non è che il lato esteriore dell'esistenza; non è una cosa in sè, per la quale il tempo, lo spazio, e la causalità, il principio di ragione nelle sue varie forme, non sono validi. « Non sì tosto noi domandiamo « che cosa » è che si presenta a noi nella serie infinita dei fenomeni, ordinata secondo il principio di ragione, questo medesimo principio di ragione non può esserci di alcun aiuto. Se noi fossimo unicamente degli esseri rappresentativi e conoscitivi, non si potrebbe rispondere alla domanda. Una risposta è possibile solo quando mettiamo in rapporto l'esperienza interna con quella esterna. La volontà, che è ciò che nell'uomo vi è di più intimo, deve anche essere ciò che vi è di più intimo nel mondo. Soltanto per mezzo dell'uomo noi possiamo comprendere il mondo. Il nostro interno deve avere la sua radice in ciò che non è fenomeno, ma cosa in sè. La volontà è Mefistofele, il quale si rivela come « la sostanza del cane ». Se non si vuol ammettere questa opinione, la natura diviene inintelligibile in tutte le sue serie causali; il velo cade quando noi assumiamo che ciò che in noi si agita come volontà è identico con ciò che si agita nei vari gradi della causalità naturale »

(v. anche l'altra opera « *Der Wille in der Natur* »). Dunque, soltanto la « volontà in sè è assolutamente indipendente, mentre la conoscenza opera dappertutto secondo il principio di ragione; quella è eterna ed immutabile, mentre tutto ciò che noi conosciamo e la stessa conoscenza nascono, si svolgono e mutano. Oltre a ciò, la volontà domina la conoscenza. Essa dirige il corso delle nostre rappresentazioni senza che noi ce ne accorgiamo. E la conoscenza è sin da principio soltanto lo strumento della volontà.

Nondimeno, il suo concetto psicologico della volontà è assai elementare. Per volere egli intende l'impulso, il tendere, l'aspirare (il greco *θέλημα*); non la facoltà della riflessione e della decisione (il greco *βούλησις*); egli vuole espressamente (*Neue Paralipomena,* § 149) limitare il concetto a ciò che è comune agli animali e all'uomo. Ma come da un lato limita il concetto, così da un'altra parte lo amplifica designando come manifestazione della volontà tutti i sentimenti e tutti i moti dell'animo, e ricusando perciò di ritenere il sentimento come un lato particolare della vita cosciente. Quindi non solamente tutte le tendenze e tutte le aspirazioni, ma altresì il piacere e il dolore, la speranza e il timore, l'amore e l'odio sono estrinsecazioni della volontà. In tutte queste forme si agita il costante e cieco impulso alla propria conservazione, la volontà di vivere, la quale promuove od ostacola lo svolgimento della conoscenza e dà alla coscienza la sua unità; sulla sua identità e non su quella della coscienza riposa l'identità della personalità.

Così dunque, « ciò che si presenta come volontà

alla nostra auto-coscienza, alla nostra esperienza interiore, si presenta alla nostra esperienza esteriore come il nostro corpo materiale, e ciò viene assunto come immediatamente evidente. Non vi è rapporto causale tra la volontà ed il corpo; essi sono una sola e stessa cosa, che alla nostra conoscenza è data come corpo e alla nostra autocoscienza come volontà. Anche l'attività dei muscoli non è l'effetto, ma il fenomeno sensibile della volontà. La volontà non è soltanto identica con il cervello, ma con tutto il corpo, come parimenti non soltanto con la forza motrice del muscolo, ma altresì con quella che dal sangue forma il muscolo. I vari organi e le varie funzioni corrispondono ai vari impulsi. Schopenhauer estende con ciò il concetto della volontà oltre il campo della vita cosciente: questa diviene per lui la stessa cosa di tutto ciò che si chiama forza naturale. Le varie forze della natura non sono che forme speciali di un'unica volontà agente nel complesso della natura. La materia è la forma visibile della volontà. La differenza tra le forze cieche della natura e l'atto volontario è soltanto una differenza di grado, e concerne solo i fenomeni, ma non l'essenza che per mezzo di questi si manifesta. E come Schelling aveva cercato di mostrare una serie progressiva di potenze nella natura, attraverso le quali la materia deve elevarsi sino allo spirito, così Schopenhauer distingue una serie di gradi attraverso i quali la volontà si eleva dalle forme più elementari fino alla chiara coscienza. La volontà anela verso l'oggettivazione più alta che sia possibile, ossia verso un'estrinsecazione fenomenale,

obiettiva. Questo anelare è identico con l'impulso ad esistere, cioè con la volontà di vivere; e di qui l'infinita ricchezza di forme e di gradi nella natura. Ogni grado raggiunto è un limite che esige di essere oltrepassato. L'unità e l'intima connessione della natura si spiegano in quanto in tutte le cose si agita una sola e identica volontà; la sua varietà e molteplicità si spiegano in quanto l'infinito impulso ad esistere in nessun grado si arresta, in nessuna forma si esaurisce. Ed ogni forma è un ostacolo per le altre; da ciò la lotta nella natura, specialmente nel campo della vita vegetale ed animale. Durante questa lotta per la propria conservazione sorge, tra l'altro, anche la coscienza: questa è in principio soltanto un mezzo di autoconservazione, ma ben presto, sorgendo il mondo come rappresentazione, la volontà di vivere continua la sua attività anche per mezzo delle rappresentazioni, suoi prodotti. Quando noi ci imaginiamo la vita come un bene, ciò è dovuto ad un'incosciente influenza della volontà cosmica sulle nostre rappresentazioni. Noi stessi siamo una cosa sola con questa volontà di vivere, e perciò veniamo spinti, mentre crediamo di adoperarci a conseguire un fine liberamente scelto. E ciò avviene non soltanto per riguardo alla conservazione dell'individuo, ma altresì per riguardo alla conservazione della specie per mezzo della propagazione. L'individuo sente qui l'impulso più veemente e nel soddisfacimento di esso prova il piacere più vivo: eppure egli non è in ciò che lo strumento per mezzo del quale la volontà soddisfa il suo desiderio di continuare a vivere nella specie. In fondo, dappertutto è il cieco,

universale impulso all'esistere che domina; e attraverso l'illusione di questo oscuro artefice di inganni, ben presto si scopre che la vita non vale la pena di essere vissuta. Di qui il pessimismo Schopenhaueriano, confermato altresì dalla considerazione *a priori* che soltanto i sentimenti del dolore sono positivi, mentre la natura del sentimento del piacere è negativa, poichè esso è solo la soppressione di un bisogno. Sui mezzi di liberazione dal dolore per mezzo della contemplazione artistica, e di liberazione pratica dalla vita, non vale qui trattenersi; importando intanto rilevare che mentre Schopenhauer ritiene che Lamarck sia in errore quando crede ad un'evoluzione storica dalle forme infime a quelle più elevate, essendo invece, secondo la sua teoria, le dette forme non altro che estrinsecazioni della volontà cosmica, che da questa irradiano senza tuttavia essere in reale connessione reciproca; non di meno, per la sua « volontà di vivere » e per il grande valore da lui attribuito alla lotta nella natura, è un precursore della teoria della evoluzione nella forma datale più tardi da Darwin.

Nella costruzione del suo sistema filosofico, s'imbattè Schopenhauer in quei problemi relativi alle manifestazioni rare ed estreme della vita che da migliaia di anni affaticano l'umano pensiero; ed il suo criticismo non potè rifuggire dall'esaminarli e darne la soluzione che meglio sembrasse discendere dai suoi postulati fondamentali. La prima memoria « Animalischer Magnetismus und Magie » è un capitolo dell'opera « *Ueber den Willen in der Natur* », che ha per sottotitolo « Eine Erörterung

der Bestätigungen welche die Philosophie des Versassers, seit ihrem Austretem, durch die empirischen Wissinschaften erhalten hat ». Dell'opera furono fatte tre edizioni: la prima, a Francoforte sul Meno, dall'editore Sigismondo Schmerber, nel 1836; la seconda anche a Francoforte, dall'editore Hermann, nel 1854; la terza dovuta a Frauenstädt, ammiratore ed amico di Schopenhauer, che lo istituì suo esecutore testamentario letterario, è del 1867. Nell'edizione di Grisebach la detta memoria figura al tomo III, pag. 295-323. In essa, traendosi motivo dal magnetismo animale, che in quei tempi si affermava empiricamente la prima volta, si giunge all'ammissione della possibilità della magìa, e si conclude che, la legge di causalità non concatenando che i soli fenomeni, la cosa in sè resta da essa indipendente; che, dunque, un'azione diretta sulla natura è possibile all'uomo, che riesce ad effettuarla per mezzo della sola *volontà*.

La seconda e la terza memoria sono due capitoli successivi dell'opera « *Parerga und Paralipomena* », e figurano al tomo IV dell'edizione Grisebach, pagg. 231-255, e 259-349. Quest'opera fu edita la prima volta in due volumi dalla libreria Hahn, a Berlino, nel 1851; e una seconda edizione ne fu curata da Frauenstädt nel 1862.

La seconda memoria ha propriamente questo titolo « Transcendente Speculation über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen »; ed in essa viene esaminata la questione della predestinazione del corso degli avvenimenti della vita individuale di ciascuno: ciò che fu il Demone di So-

crate, il genio familiare dei latini, la Provvidenza dei cristiani, non è che il dio che abita in noi, cioè noi stessi. Dunque, in virtù della opposizione kantiana tra la cosa in sè ed il fenomeno, ed avendo il sistema schopenhaueriano ricondotta la prima alla volontà ed il secondo alla rappresentazione, è ammessa la possibilità di conciliare le contraddizioni apparentemente esistenti tra la libertà della volontà in sè stessa e la necessità generale di tutti gli atti dell'individuo; tra il meccanismo e la tecnica della natura, o tra il *nexus effectivus* ed il *nexus finalis*, o tra la spiegazione puramente causale della natura e quella teleologica; e tra ciò che vi è di manifestamente accidentale in tutti gli avvenimenti della vita individuale e la loro necessità morale, ossia, in linguaggio popolare, tra il corso della natura e la Provvidenza.

La terza memoria ha per titolo « Versuch über Geistersehn und was damit zusammenhängt », ed è fra tutte la più interessante dal punto di vista generale. Dato che la volontà individuale, come s'è visto, può agire a distanza, può anche la Conoscenza superare lo Spazio ed il Tempo, in maniera da poter vedere direttamente ed immediatamente ciò che è vicino e ciò che è lontano, ed il passato e l'avvenire entrambi confusi in un eterno presente? La cosa è possibile: l'occhio interiore della conoscenza non conoscendo altro ostacolo se non la volontà, e la cosa in sè essendo posta, come si è detto, di là da ogni concetto e da ogni legge. E nemmeno può essere *a priori* respinta la possibilità dell'apparizione degli spiriti, e cioè di una certa comunione tra i morti ed i vivi. Perciò, dopo un esame minuto

e lucido del fenomeno del sogno, dunque del potere in generale di rappresentarci intuitivamente gli oggetti spaziali e di percepire rumori e voci di ogni sorta, senza l'eccitazione esteriore di quelle impressioni sensibili che al contrario consegnano alla nostra intuizione allo stato di veglia l'occasione, la materia o la base empirica necessaria all'attività cerebrale, cioè di quel potere di seconda vista, cui Schopenhauer dà il nome di *organo del sogno*; sono stabilite nove specie di cause remote del fenomeno in esame, avvertendosi che soltanto quando le dette cause si rattrovano nell'interno dell'organismo, il fenomeno prende il nome di allucinazione.

Con queste memorie Schopenhauer non si colloca tra i cultori di scienze occulte, ma si afferma certamente come antesignano della moderna metapsichica, « perchè sia confermato ancora una volta ed in maniera gloriosa il bel proverbio biblico: « *Magna est vis veritatis et praevalebit* ».

I.

Magnetismo animale e magìa

(dall'opera intitolata « Ueber den Willen in der Natur »).

Allorchè, nel 1818, comparve la mia grande opera, non era gran tempo che il magnetismo animale aveva conquistato per la prima volta il suo diritto all'esistenza. Ma, quanto alla spiegazione a darne — per il lato passivo, in ciò che concerne la parte del paziente — soltanto qualche po' di luce era stata fatta con la teoria di Reil e con l'opposizione da lui segnalata tra il sistema cerebrale e quello ganglionare, della quale egli faceva il principio esplicativo. Il lato attivo, la natura dell'agente particolare, in virtù del quale il magnetizzatore provocava questi fenomeni, restava tuttavia in piena oscurità. E si procedeva ancora a tentoni, scegliendosi tra i principii di spiegazione materiali di ogni specie, dall'etere mondiale penetrante tutto, come lo voleva Mesmer, sino alle emanazioni dalla pelle del magnetizzatore, nelle quali Stieglitz vedeva la causa del fenomeno, e tanti altri ancora. Si parlò in seguito di un fluido nervoso (Nervengeist); ma ciò non

fu che una parola per una causa sconosciuta. Appena qualcuno, adusato più profondamente alla pratica, poteva cominciare a intravedere la verità. Ma io ero ancora ben lontano dall'attendere dal magnetismo una diretta conferma della mia dottrina.

Dies diem docet: dopo questo periodo, l'esperienza, questa grande maestra, ha messo in luce che questo agente, sì potente — che, partendo dal magnetizzatore, provoca fenomeni così contrari, in apparenza, al corso normale della natura da giustificare pienamente il dubbio che essi hanno suscitato per così gran tempo, l'incredulità ostinata, la condanna pronunziata contro di essi da una commissione contante tra i suoi componenti Franklin e Lavoisier, tutto in una parola ciò che è accaduto durante il primo ed il secondo periodo di ostilità contro il magnetismo — (tutto, salvo i pregiudizi grossolani e stupidi, escludenti ogni ricerca, che hanno dominato quasi sinora in Inghilterra); dopo questo periodo, l'esperienza dico, ha messo in luce che questo agente non è altro che la *volontà* del magnetizzatore. Non credo che oggi, tra coloro che uniscono la pratica a qualche teoria, sussista il menomo dubbio su questo punto, e reputo perciò superfluo di citare le numerose dichiarazioni di magnetizzatori in tal senso (1). Ed è così che la formola di Puységur e degli antichi magnetizzatori francesi

(1) Non voglio citare che uno scritto assai recente che ha manifestamente il proposito di dimostrare che la volontà del magnetizzatore è propriamente ciò che agisce: *Qu'est-ce que le magnétisme?* di E. GROMIER, Lione, 1850 (Aggiunta alla 3ª ediz.).

« veuillez et croyez », cioè « vogliate con fede », è stata non solamente confermata dal tempo ma è diventata una giusta concezione del corso delle cose (1). Dal libro del Kieser, il « *Tellurismus* », che è anche il « *Manuale del magnetismo animale* » più fondamentale e più completo, risulta sufficientemente che nessun atto di magnetismo è efficace senza la volontà, e che al contrario basta la sola volontà, senza alcun atto esteriore, per provocare l'azione magnetica. La manipolazione non sembra essere che un mezzo per fissare l'atto della volontà, stabilirne la direzione, e quasi incorporarla. È in questo senso che Kieser dice (*Tell.*, vol. I, pag. 379): « Vi è manipolazione magnetica tutte le volte che il magnetizzatore si serve, per agire, delle sue mani considerate come gli organi che trasportano più nettamente l'attività operante dell'uomo, cioè la volontà ». Un magnetizzatore francese, de Lausanne, dice ancora più chiaramente su questo punto, nei suoi « *Annali del magnetismo animale* », 1814-1816, fascicolo 4°: « L'azione del magnetismo dipende dalla sola volontà, è vero, ma avendo l'uomo *una forma esteriore e sensibile,* tutto ciò di cui egli usa, tutto ciò che deve agire su di lui, deve necessariamente averne una, e, perchè la volontà agisca, occorre che

(1) Ma già sin dal 1784 Puységur dice: « Quando voi avete magnetizzato l'ammalato, il vostro fine era di addormentarlo, e vi siete riusciti per il solo atto della vostra volontà; ed è anche per un altro atto di volontà che voi lo svegliate » (PUYSÉGUR, *Magnetismo animale*, 2ª ediz., 1820; — *Catechismo magnetico*, pp. 150-171).

essa impieghi un modo d'azione ». Poichè, secondo la mia dottrina, l'organismo è la semplice manifestazione della volontà, la volontà resa visibile, obiettivata, o anche non è propriamente che la medesima volontà esistente come rappresentazione nel cervello, ne consegue che l'atto esteriore, la manipolazione, coincide esattamente con l'atto interiore della volontà. Quando l'atto esteriore manca, vi ha bene azione; ma l'azione è in tal caso fino a un certo punto artificiale, indiretta: l'imaginazione sostituisce l'atto esteriore, talvolta la presenza reale, ma per conseguenza essa riesce così molto più difficile; il successo è meno frequente. Anche Kieser pretende che la parola « dormi », « occorra che tu dorma », pronunziata ad alta voce dal magnetizzatore, agisce molto più che il suo atto di volontà semplicemente interiore. — Al contrario l'atto esteriore, la manipolazione sono propriamente in massima generale il mezzo infallibile di fissare la volontà del magnetizzatore, di metterla in attività, precisamente perchè non si può agire esteriormente che così come si vuole, poichè il corpo ed i suoi organi non sono altro che la volontà stessa divenuta visibile. Si comprende da ciò come taluni magnetizzatori talvolta magnetizzano senza tensione cosciente della volontà e quasi senza pensiero, e tuttavia agiscono. In maniera generale, non è la coscienza che la volontà ha di sè stessa, il lavoro di riflessione di cui è oggetto, che agisce magneticamente; è la volontà stessa, la volontà pura, la volontà separata il più possibile da ogni rappresentazione. Ed è perciò che nelle istruzioni che Kieser dà ai magnetizzatori (*Tell.*, t. I,

pag. 400 e segg.) noi troviamo rigorosamente proibito tutto ciò che è pensiero e riflessione del medico e del paziente, azione e reazione reciproca dell'uno sull'altro, ogni impressione esteriore avente per effetto di svegliare il pensiero, ogni conversazione tra di loro, ogni presenza estranea, sino la luce del giorno: bisogna che tutto, per quanto possibile, si svolga inconscientemente; così come quando si tratta di cure simpatiche. La vera ragione di tutto ciò è che qui la volontà agisce come cosa in sè, nella sua essenza prima; il che richiede che la rappresentazione, dominio distinto dalla volontà, fenomeno secondario, sia il più possibile esclusa. Le prove di questa verità, che ciò che agisce realmente nel magnetismo è la volontà e che ogni atto esteriore non è che un veicolo, si trovano in tutti gli scrittori più recenti e migliori sul magnetismo, e sarebbe ben inutile superfluità qui riprodurle. Desidero però fermarne una sola, non ch'essa sia particolarmente interessante, ma perchè vien da un uomo straordinario, ed ha l'interesse speciale che si annette a una tale testimonianza. È Jean Paul, che dice in una lettera (che si trova nell'opera *Wahreit aus Jean Pauls Leben*, tomo VIII, pag. 120): « Io ho, in una società numerosa, messo per due volte quasi in stato di sonno, con dei semplici sguardi carichi di volontà, di cui nessuno dubitava, la signora di K. dopo averle cagionato dei colpi al cuore e averla fatta impallidire, al punto che si dovette correrle in aiuto ». Oggi pure si trova ancora spesso sostituito con pieno successo alla manipolazione ordinaria il semplice

contatto delle mani del paziente prese nelle mani del magnetizzatore, purchè quest'ultimo guardi il magnetizzato fissamente: e ciò semplicemente perchè quest'atto esteriore è efficace a dare alla volontà una data direzione. Questo potere immediato che la nostra volontà può esercitare su altri è messo in luce, meglio che da ogni altra cosa, dalle meravigliose esperienze del Du Potet e dei suoi discepoli: esperienze fatte a Parigi pubblicamente e nelle quali il Du Potet per mezzo della sua sola volontà accompagnata dal minimo di gesti possibili dirige a suo talento i passi e l'andamento di una persona estranea, la costringe alle contorsioni più inaudite. Un breve rapporto di questi fatti ci è dato in un piccolo scritto che porta le impronte esteriori della più grande serietà: questo libro si intitola « Erster Blick in die Wunderwelt des Magnetismus von Karl Scholl », 1853 (1).

(1) Nell'anno 1854, ho avuto la fortuna di vedere qui i fatti straordinari che in questo genere produceva il sig. Regazzoni di Bergamo, nei quali non si potrebbe disconoscere il potere immediato, quindi magico, della sua volontà su altri, e dei quali l'autenticità non potrebbe esser messa in dubbio se non da chi fosse sfornito di ogni facoltà di comprensione degli stati patologici. So che esistono soggetti di tal fatta; bisogna farne dei giuristi, degli uomini di Chiesa, dei commercianti o dei soldati, ma, in nome del Cielo, non dei medici: il risultato sarebbe funesto, dato che in medicina ciò che importa è la diagnosi. La sonnambula in rapporto con lui, egli poteva a volontà metterla in stato di catalessi, in virtù del suo semplice volere; senza alcun gesto, egli poteva, quando ella si allontanava da lui, e standole dietro, farla cadere riversa sul dorso. Poteva paraliz-

Una prova di altra natura della verità di cui qui si tratta ci è data dai *Mittheilungen über die Som-*

---

zarla, gettarla in crisi spasmodiche, con le pupille dilatate, in una insensibilità completa, con i segni più manifesti di uno stato di completa catalessi. Egli obbligò una signora che faceva parte della riunione a suonare il piano, e poi, tenendosi a quindici passi dietro di lei, con la sua sola volontà accompagnata dal gesto, la paralizzò al punto che non potè più suonare. In seguito la situò contro una colonna, ed il sortilegio fu tale che malgrado tutti i suoi sforzi essa non riuscì a lasciare il posto. Tutti questi fatti a mio parere possono spiegarsi così: o egli isola completamente il cervello dal midollo spinale, ed allora tutti i nervi sensitivi e tutti i nervi motori sono paralizzati e si ha catalessia completa; o la paralisi tocca semplicemente i nervi motori, rimanendo la sensibilità, e si ha allora un cervello, nel quale la coscienza sussiste, in un corpo che ha tutte le apparenze della morte. È così che agisce la stricnina: essa paralizza soltanto i nervi motori sino a provocare il tetano, che produce la morte per soffocamento; al contrario lascia intatti i nervi sensitivi, dunque anche la coscienza. Regazzoni provoca gli stessi effetti con l'influenza magica della sua volontà. Il momento in cui si produce questo *isolamento* dei nervi è nettamente segnato da una certa commozione speciale che il paziente prova. Sui fenomeni ottenuti da Regazzoni e sulla loro autenticità, che potrebbe essere disconosciuta soltanto da qualcuno cui mancasse ogni senso della vita organica, consiglio di leggere un piccolo scritto francese di L. A. V. Dubourg: *Antoine Regazzoni de Bergame à Francfort-sur-Mein*. Frankurt, novembre 1854, 31 pag. in 8°.

Nel « Journal du Magnétisme » che pubblica Du Potet, n° del 25 agosto 1856, un redattore, Morin, in un resoconto su di una memoria premiata sulla « Catalessi » 1856, in 4°, scrive: « La maggior parte dei caratteri distintivi della catalessi possono essere ottenuti artificialmente e senza pericolo nei soggetti magnetici, ed è questa appunto una delle esperienze più comuni delle sedute magnetiche ». Aggiunta alla 3ª edizione.

nanbule Auguste K., in Dresden, 1843, nei quali questa sonnambula ci dice essa stessa: « Io mi trovavo in uno stato di dormiveglia; mio fratello voleva suonare un pezzo da lui ben conosciuto. Io lo pregai di non suonarlo, perchè quel pezzo non mi piaceva. Egli tentò tuttavia; ma io tesi così bene contro di lui tutte le forze della mia volontà che malgrado tutti i suoi sforzi non riuscì a ricordarsi più il pezzo ». Ma il colmo si ha quando questo potere immediato della volontà si esercita su corpi senza vita. Per quanto incredibile ciò possa sembrare, noi abbiamo tuttavia su questo punto due testimonianze che ci vengono da parti affatto opposte. Nel libro ora citato, è specialmente riportato a pagg. 115 e 116, con indicazione dei testimoni, che la detta sonnambula, senza far uso delle sue mani, e con la sua sola volontà, con la sola fissazione del suo sguardo sull'oggetto, fece muovere una volta di 7°, un'altra di 4°, e ripetendo l'esperienza quattro volte, l'ago di una bussola. — È poi il *Galignani's Messenger*, del 23 ottobre 1851, che ci riporta, dal giornale inglese *Brittania*, che la sonnambula Prudenza Bernard di Parigi, in pubblica seduta a Londra, voltando alternativamente la testa a destra e a sinistra, obbligava l'ago di una bussola a seguire tale movimento. In questa circostanza, M. Brewster, il figlio del fisico, e due altri signori scelti tra il pubblico, formavano il giurì (acted as jurors).

Se dunque noi vediamo la volontà, che io ho dimostrato essere la cosa in sè, la sola realtà dell'essere, il cuore della natura, produrre per mezzo del-

l'individuo, nel magnetismo animale e altrove, dei fenomeni che non si potrebbero spiegare mercè le leggi di causalità, cioè mercè le leggi della natura; che anzi sino ad un certo punto sono la negazione di tali leggi; che ce la fanno apparire come operante una reale *actio in distans*: che dunque mettono in luce la realtà di un dominio soprannaturale cioè metafisico della natura; se è così, io non so quale altra conferma della mia dottrina bisognerebbe esigere dai fatti. — Trovo infatti che un magnetizzatore, il conte Szapary, che non conosceva certamente niente della mia filosofia, è stato portato dalla sua esperienza ad aggiungere come spiegazione al titolo del suo libro: « Ein Wort über animalischen Magnetismus, Seelenkorper und Lebenessenz », 1840 le seguenti parole molto degne di attenzione: « oder physische Beweise, dass der animalisch-magnetische Strom das Element, und der *Wille das Princip alles geistigen und körperlichen Leben sei* », e cioè « prova fisica che *la volontà è il principio di ogni vita spirituale e corporale* ». Il magnetismo animale si presenta dunque, dopo ciò, come la *metafisica pratica*, come quella che già Bacone da Verulamio, nella sua classificazione delle scienze (*Instaur. magna*, libro III) chiamava la magia: cioè la metafisica empirica o sperimentale. — Nel magnetismo animale la volontà appare come cosa in sè: è di subito il *principium individuationis* (tempo e spazio) che svanisce, come appartenente al semplice mondo dei fenomeni; la separazione che esso eleva tra gli individui cade: tra il magnetizzatore e la sonnambula non v'è più

separazione risultante dai luoghi, ma comunione completa di pensieri e di movimenti di volontà. Nello stato di chiaroveggenza ci si trova al di fuori di quelle condizioni che sono del mondo dei fenomeni, che derivano dal tempo e dallo spazio e che si chiamano prossimità e lontananza, presente e avvenire.

È perciò che a dispetto delle numerose ragioni e pregiudizi opposti, si è a poco a poco diffusa l'opinione, ed è anzi divenuta certezza, che il magnetismo animale ed i suoi fenomeni sono in parte la stessa cosa che l'antica magia, quest'arte occulta e maledetta, della realtà della quale sono stati così convinti non solamente forse i secoli cristiani che l'hanno tanto duramente perseguitata, ma in ogni epoca tutti i popoli del mondo intero, compresi i popoli selvaggi; e della quale la pratica, in un'età già remota, è punita con la morte dalla legge delle 12 Tavole (1), dai Libri di Mosè ed anche dall'11° libro delle leggi di Platone. Ma con quale serietà era trattata la cosa, anche all'epoca più illuminata di Roma, sotto gli Antonini, si può vedere nella bella difesa, dinanzi il Tribunale, di Apuleio accusato di stregoneria e che correva per tale imputazione il pericolo della vita (*Oratio de magia*, p. 104, Bip.). In questa difesa, si vede che egli si sforza unicamente di stornare da sè l'accusa di magia, senza pensare un momento a negare la possibilità della magia; ed egli entra in pieno

---

(1) Plinio, *Hist. nat.* L. 30, cap. 3. Aggiunta alla 3ª edizione.

nei particolari, come spesso poi si ritrova nei processi di stregoneria del medio evo. Solo, in Europa, il XVIII° secolo fa eccezione in ciò che ha tratto a tale credenza, al seguito di Baltezar Becker, Thomasius e qualche altro; e ciò nella buona intenzione di bandire per sempre i crudeli processi di stregoneria, proclamando la impossibilità della magia. Questa opinione, favorita dalla filosofia del secolo, prese allora il sopravvento, ma soltanto nelle classi colte ed istruite. Il popolo non ha mai cessato di credere alla magia; salvo in Inghilterra, è vero, questo paese nel quale le classi istruite sanno per contrario unire a una fede da carbonaio nelle cose di religione, la quale le umilia, uno scetticismo inconcusso quando si tratta di fatti che sorpassano le leggi dell'azione e della reazione degli acidi e degli alcali, e che ben desidererebbero che il loro gran compatriota (Shakespeare) non avesse mai detto che vi sono nel cielo e sulla terra molto più cose che la loro filosofia non imagini. Una branca dell'antica magia è rimasta pubblicamente in quotidiano uso presso il popolo in grazia del suo fine benefico: io vo' parlare delle cure simpatiche, delle quali difficilmente si può mettere in dubbio la realtà. Tra i fatti più comuni è la cura simpatica della verruca, e della quale Bacone da Verulamio, così positivo e prudente, ci conferma la realtà invocando la propria esperienza (*Silva Silvarum*, § 997). Vi è poi la guarigione della erisipela facciale mercè parole magiche, così frequente che è facile rendersi ragione della verità del fatto. Spesso anche è la febbre che si lascia scongiurare con suc-

cesso (1). Che ciò che agisce in tali casi non siano affatto le parole senza significato che sono pronunciate e le cerimonie, ma soltanto, come nel magnetismo, la volontà di colui che fa la cura, io non ho bisogno di spiegare ancora, dopo ciò che si è ora detto sul magnetismo. Coloro che non hanno ancora alcuna conoscenza del soggetto troveranno esempi di cure simpatiche nell'« Archiv für den Thierischen Magnetismus », t. V, III fasc., pag. 106; t. VIII, fasc. III°, pag. 145; t. IX, fasc. II, pag. 172; e t. IX, fasc. I, p. 128. Vi è anche il libro del Dott. Most, *Ueber symphatetische Mittel und Kuren*, 1842, che può giovare per mettersi a corrente della cosa (2). Questi due fatti, il magnetismo animale e le

---

(1) Nel « Times » del 12 Giugno 1855, p. 10, si trova il racconto seguente (io traduco): Un incantatore di cavalli. — Veleggiando verso l'Inghilterra, il vascello inglese *Simla* provò nel golfo di Biscaglia un tempo grosso, del quale molto soffrirono i cavalli, e tra gli altri un cavallo di guerra del generale Scarlett, che non era più buono a niente. La preziosa giumenta era in sì cattivo stato che già si pensava di mettere fine alle sue sofferenze con un colpo di pistola. Un ufficiale russo raccomandò allora che si fosse andati in cerca di un cosacco anch'esso prigioniero, cantambanco di professione (juggler) e capace con i suoi incanti e scongiuri di guarire le malattie dei cavalli. Si andò a cercarlo ed egli dichiarò che avrebbe potuto subito guarire il cavallo. Lo si osservò con la maggiore possibile attenzione: la sola cosa che si potè rilevare fu che egli mise fuori il suo centurino e ne fece un nodo tre volte. Intanto la giumenta in qualche minuto si risollevò, cominciò a mangiare con piacere e rapidamente ricuperò la salute. — Aggiunta alla 3ª edizione.

(2) Già Plinio cita nel libro XXVIII, cap. VI a XVII, parecchie cure simpatiche. — Aggiunta alla 3ª edizione.

cure simpatiche, stabiliscono dunque empiricamente la possibilità di un'azione magica, in opposto all'azione fisica: quell'azione magica che il secolo XVIII aveva rigettato così perentoriamente, non volendo assolutamente ammettere come possibile che l'azione fisica, realizzata per il concatenamento delle cause e degli effetti, la sola che esso concepisse.

Una circostanza fortunata è che ai nostri giorni la scienza medica ha preso essa stessa la iniziativa di questa nuova maniera di considerare le cose. È in ciò una garanzia che il pendolo dell'opinione non ritornerà ora troppo in senso contrario e che non saremo più ributtati nelle superstizioni delle epoche incivili. Tuttavia, come già si è detto, non è che una parte della magia che riceve dal magnetismo animale e dalle cure simpatiche una conferma che la salva; essa comprendeva molto più ancora: una gran parte deve, fino a nuovo ordine, restare sotto il colpo delle anteriori condanne, o almeno restare inficiata di sospetto, mentre un'altra, per le analogie che presenta col magnetismo animale, deve quanto meno essere considerata come possibile. Il magnetismo animale e le cure simpatiche non ci presentano che degli effetti benefici, aventi per fine la guarigione degli ammalati, simili a quelli che la storia della magia ci mostra come l'opera di quei personaggi, che in Ispagna chiamano *Saludadores* (Delrio, *Disquisitiones magicae*, libro III, pp. 2, 4, s. 7; e Bodinus, *Mag. daemon*: III, 2) e che hanno anch'essi subìto la condanna della Chiesa. La magia, per contrario, è stata più spesso usata con intenzioni ma-

levole. Se si giudica per analogia, è certo più che verosimile che la forza interiore, che, agendo immediatamente su un altro individuo, può esercitare su di lui un'influenza salutare, potrà ugualmente bene turbarlo e fargli del male. Se dunque tutta una parte dell'antica magia — oltre quella che corrisponde al magnetismo animale e alle cure simpatiche — rappresenta qualche cosa di reale, occorre dire che ciò è che vien designato con la parola *maleficio* e *fascinazione* e che ha dato luogo alla massima parte dei processi di stregoneria. Nel libro, del quale abbiamo parlato più innanzi, di Most, si trovano alcuni fatti che bisogna decisamente attribuire al *maleficio* (specialmente pp. 40, 41, e nn. 89, 91 e 97). Nella Storia delle malattie di Bende Bendsen, pubblicata nell'*Archiv* di Kieser (dal t. IX al t. XII), si trovano ugualmente dei casi di malattie procurate, specialmente su cani, che ne sono morti. Che la *fascinazione* fosse già conosciuta da Democrito come un fatto che occorreva cercar di spiegare, è ciò che vediamo dalle *Symposiacae quaestiones* di Plutarco; questione v. 7, 6. Accettando per vere tali notizie, si ha allora la chiave per comprendere questo delitto di stregoneria, che non si sarebbe altrimenti perseguito con quella estrema passione assolutamente senza ragione. Se bisogna ammettere che nella maggior parte dei casi questi processi non hanno avuto altro fondamento che l'errore e l'abuso, non possiamo però credere che i nostri antenati siano stati così ciechi da perseguire durante tanti secoli e con una crudeltà così grande un delitto che fosse stato in realtà impossibile commettere. È, invece,

mettendoci da questo punto di vista, che noi riusciamo ancora a spiegarci perchè fino ad oggi, in tutti i paesi, il popolo si ostina ad attribuire certi casi di malattie a un *maleficio* e non intende desisterne. Ma se ci sentiamo condotti dal progresso dei tempi a non trattare come cosa vana, secondo faceva il secolo XVIII°, una parte di quest'arte maledetta, noi dobbiamo dichiarare che in nessun caso, meglio che in questo, la circospezione è necessaria per pescare qualche rara verità in quel mare di menzogne, di frodi, di assurdità che sono gli scritti di Agrippa von Nettesheim, di Wierus, di Bodin, di Delrio, di Bindsfeldt e altri. La menzogna e la frode, dovunque frequenti nel mondo, non hanno in nessun posto sì bel gioco che laddove, per unanime confessione, vi ha infrazione alle leggi di natura o anche assenza di ogni legge. Lo si vede: sulla base fragile di quel po' di vero che vi può essere stato nella magia, si è edificato un mucchio, alto come il cielo, delle più stravaganti leggende, delle più banali ciance, che ha avuto per conseguenza durante secoli le crudeltà più sanguinose. Quando su ciò si rifletta, il sentimento che viene allo spirito è quello della capacità della intelligenza umana ad ammettere ogni sorta di assurdità incredibili ed infondate, e della tendenza naturale del cuore umano a mettere il suggello a queste stravaganze con delle crudeltà.

Ciò che ha modificato oggi in Germania il sentimento delle classi colte sulla magia non è però affatto unicamente il magnetismo animale. Tale mutamento era stato pienamente preparato in sostanza

dalla trasformazione operata da Kant nella filosofia, trasformazione che su questo punto come sugli altri, stabilisce una differenza fondamentale tra la cultura tedesca e quella degli altri Stati Europei. Per ridersi anticipatamente di ogni simpatia occulta e di ogni azione magica bisogna credere che il mondo si comprende bene, si comprende benissimo. Ma ciò non è possibile che se si getta sul mondo un colpo d'occhio così superficiale che non lasci presentire che ci troviamo sommersi in un mare di enigmi e di cose incomprensibili, e che in sostanza non conosciamo e non comprendiamo nè le cose nè noi stessi. Ed è precisamente per la maniera di sentire opposta a questa che quasi tutti i grandi uomini, di qualunque epoca e paese, han mostrato una qualche dose di superstizione. Se il modo di conoscenza che ci è naturale fosse tale che noi fossimo capaci di percepire immediatamente le cose in sè, e conseguentemente i rapporti e le relazioni assolutamente vere delle cose, noi saremmo allora assolutamente autorizzati a rigettare *a priori* e perciò in maniera assoluta ogni presentimento dell'avvenire, ogni caso relativo all'apparizione di assenti o di morenti o anche di individui morti. Ma se, come vuole Kant, ciò che noi conosciamo sono delle semplici apparenze, delle quali le forme e le leggi non si estendono affatto alle cose in sè, è allora manifestamente temerario di rigettare così quei fatti; dappoichè, ciò facendo, non ci si basa che su leggi, delle quali l'*apriorità* non esorbita il mondo dei fenomeni e non ha assolutamente nulla di comune con le cose in sè, tra le quali occorre noverare il nostro proprio

me interiore. Proprio queste cose in sè possono avere con noi dei rapporti, donde potrebbero procedere i fatti in esame, fatti per i quali la decisione *a posteriori* è la sola ammissibile e che non si potrebbero pregiudicare anticipatamente. Che inglesi e francesi persistano ostinatamente nel rigettare *a priori* tali fatti, la causa deve in fondo ricercarsene nel fatto che essi non si allontanano essenzialmente dalla filosofia di Locke, secondo la quale, fatta eccezione per la sensazione, sono le cose in sè che sono da noi conosciute. Le leggi del mondo materiale sono in tal caso sostenute da leggi assolute, e niente altro che l'*influxus physicus* è ammesso. Essi credono dunque a una fisica, non ad una metafisica, e di conseguenza dichiarano che non esiste niente altro che ciò che essi chiamano *Magia naturale*: un'espressione che contiene la stessa *contradictio in adjecto* che l'espressione « Fisica soprannaturale », e che tuttavia è con tutta serietà usata un numero incalcolabile di volte, mentre al contrario quest'ultima di « Fisica soprannaturale » non è usata che una sola volta a mo' di facezia da Lichtenberg. Il popolo, invece, con la sua credulità innata per tutte le influenze soprannaturali in genere, esprime alla sua maniera meno intellettuale che sentimentale la convinzione che ciò che noi percepiamo e ci circonda sono dei semplici fenomeni, affatto delle cose in sè. Che ciò non sia dir troppo, possiamo provarlo con un passo di Kant, che togliamo al suo libro *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*: « È un rilievo, che non richiede una ben grande sottigliezza di pensiero e che si può

ammettere essere al livello della intelligenza più comune, procedente, è vero, alla sua maniera per via di quella oscura distinzione della nostra capacità di giudicare (Urtheilskraft) che l'intelligenza chiama sentimento; è un rilievo, dico, che non richiede una grande sottigliezza di pensiero, che tutte le rappresentazioni che ci vengono indipendentemente dalla nostra volontà (come le rappresentazioni dei sensi) non ci fanno conoscere gli oggetti che come essi ci colpiscono — restandoci perfettamente sconosciuto ciò che essi sono in sè stessi; che dunque, in ciò che si riferisce a questa specie di rappresentazioni, noi non possiamo, anche prestando la più grande attenzione e raggiungendo quel grado di chiarezza che dipende sempre dalla nostra ragione di raggiungere, noi non possiamo arrivare che alla conoscenza dei *fenomeni*, e non mai della *cosa in sè*. Se ciò si è compreso, si è necessariamente condotti ad ammettere e a collocare dietro i fenomeni qualche cosa d'altro che il fenomeno, da questo differente, e cioè la *cosa in sè* » (3ª ediz., p. 105).

Quando si legge, sotto il titolo di *Disputatio de quaestione quae fuerit artium magicarum origo*, M. rb. 1787, la storia della magia di Tiedemann, lavoro premiato dalla società di Gottinga, si resta sbalorditi della ostinazione che, malgrado tante avversità, l'umanità ha messo in tutte le epoche e in tutti i luoghi a seguire l'idea della magia; e se ne dovrà quindi concludere che questa idea deve avere un fondamento profondo nella natura dell'uomo almeno, se non nella natura delle cose, e che non può affatto essere un capriccio della sua imagina-

zione. Benchè la definizione della magia si presenti, presso i diversi scrittori, affatto diversa, non si può disconoscere in tutti uno stesso pensiero fondamentale. In tutte le epoche ed in tutti i luoghi si è nutrita la credenza che all'infuori della maniera normale secondo la quale i mutamenti si producono nel mondo per il mezzo delle relazioni causali dei corpi fra loro, ve ne dev'essere un'altra del tutto differente e che non riposa affatto su tali relazioni causali. I mezzi impiegati in quest'ultima apparirebbero dunque manifestamente assurdi, se guardati dal punto di vista che caratterizza il primo modo di azione; imperocchè la sproporzione esistente tra le cause in azione ed i fini perseguiti salterebbe subito agli occhi ed ogni relazione causale tra le une e gli altri sarebbe impossibile. Bisognerebbe solamente supporre che oltre il legame esteriore costituente un *nexus physicus* tra i fenomeni di questo mondo, ve ne potesse essere un altro, ripetente il suo principio nell'essere in sè di tutte le cose: un legame, per così dire, sotterraneo, in virtù del quale un *nexus metaphysicus* fosse stabilito da un punto all'altro, e un'azione immediata si potesse produrre. Bisognerebbe in seguito supporre ed ammettere che si potesse agire sulle cose dal di dentro, invece che, come al solito, dal di fuori; bisognerebbe ammettere che il fenomeno potesse agire sul fenomeno per il mezzo della *cosa in sè*, che è in tutti i fenomeni una sola e stessa cosa. Bisognerebbe anche ammettere che come, nel dominio della causalità, noi agiamo come *natura naturata*, siamo anche perfettamente capaci di agire come *natura naturans*, e che il microcosmo

può essere per un momento per noi un vero macrocosmo. Bisognerebbe ammettere che il muro di separazione, che costituisce il principio di individuazione e di isolamento, per quanto reale esso sia, potesse tuttavia permettere all'occasione una comunicazione tra gli esseri, come dietro le quinte o sotto la tavola in caso di gioco secreto. Bisognerebbe infine ammettere che, come nella chiaroveggenza sonnambolica si produce una vera sospensione dell'attività individuale isolata dalla *conoscenza*, si ha qui una sospensione dell'attività individuale isolata dalla *volontà*.

Una tale idea non potrebbe ripetere una origine empirica. Essa non potrebbe nemmeno trovar la sua conferma nell'esperienza, la quale avrebbe saputo, se così fosse stato, mantenerla in tutti i tempi, in tutti i paesi. L'esperienza, nella maggior parte dei casi, dovrebbe esserle contraria. Sono perciò del parere che l'origine di questo pensiero così generale nella umanità, inestirpabile malgrado tanta esperienza contraria ed il senso comune, deve essere ricercata nel sentimento interiore della onnipotenza della volontà in sè stessa, di questa volontà che costituisce l'essenza intima dell'uomo e di tutta la natura, e nella supposizione che vi si annette, che ben potrebbe darsi che questa onnipotenza fosse messa in azione in una qualunque maniera dallo stesso individuo. Non si era capaci di ricercare ed esaminare in particolare ciò che poteva riferirsi a questa volontà considerata come cosa in sè, e ciò che poteva ad essa riferirsi come fenomeni speciali; ma si ammetteva, senza altrimenti inquietarsene, che la

volontà può, in determinate circostanze, rovesciare i limiti risultanti ad essa dal principio di individuazione. E questo sentimento lottava ostinatamente contro l'osservazione imposta dall'esperienza, che « il Dio che abita nel mio seno può turbarmi profondamente dentro di me, Egli che domina dall'alto del suo trono tutte le forze del mio essere, ma non può nulla muovere di fuori ».

Der Gott, der mir in Busen wohnt,
Kann tief mein Innerstes erregen,
Der über allen meinen Kräften thront,
Er kann nach Aussen nichts bewegen.

Noi troviamo, come abbiamo ora spiegato, che sempre quando si è trattato di praticare la magia, il mezzo fisico adoperato non è stato considerato che come il veicolo di un mezzo metafisico; per quanto, del resto, esso poteva non avere manifestamente alcun rapporto col fine perseguito: tali, ad esempio, le parole strane, gli atti simbolici, le figure disegnate, le imagini di cera, ecc. E, conformemente a quella maniera primitiva di pensare, noi vediamo che ciò che il veicolo porta con sè, è sempre alla fine un atto di volontà, che si unisce ad esso. L'occasione naturale di tutto ciò era il sentimento che in ciò che concerne i movimenti proprii del corpo si aveva ad ogni istante coscienza di un'azione della volontà affatto inesplicabile, dunque manifestamente metafisica. Perchè, si diceva, quest'azione non potrebbe anche estendersi su altri corpi? Trovare il mezzo di far cessare questo isolamento della volontà, che esiste per ogni individuo, ingrandire questa

sfera d'azione immediata della volontà, in maniera da farle superare il corpo proprio dell'individuo volente, ecco il compito della magia.

Ce ne volle tuttavia molto perchè questo pensiero fondamentale, donde pareva esser nata propriamente la magia, fosse stato di subito chiaramente appreso, che se ne fosse riconosciuto il carattere astratto, *in abstracto*, e che la magia avesse così preso piena conoscenza di sè stessa. Non è, nei secoli passati, che presso alcuni pensatori e scienziati che noi troviamo, come mostrerò subito con citazioni, nettamente espresso il pensiero che è nella *Volontà* stessa che risiede il potere magico, e che i segni e gli atti straordinari come le parole senza significato che li accompagnano, che tutti son ritenuti mezzi con i quali si scongiurano i demoni e li si comanda, non sono che il veicolo della volontà, il mezzo per fissarla: veicolo e mezzo per i quali l'atto della volontà che deve agire magicamente cessa di essere un semplice desiderio per divenire un atto, riveste un *corpus*, come dice Paracelso; per i quali la volontà individuale, fino ad un certo punto, dichiara espressamente di voler agire come volontà generale, come volontà in sè. In ogni atto magico, cura simpatica od ogni altra cosa della stessa specie, l'atto esteriore (il mezzo sacramentale) è in effetti, precisamente, ciò che è il *passo* nel magnetismo, dunque in realtà non l'essenziale, ma il veicolo, ciò per *mezzo del quale* la volontà, che sola è l'agente propriamente detto, si trova, nel mondo dei corpi, diretta e fissata, e viene a farsi posto nella Realtà; — ed è ciò che fa ch'esso sia, di regola, indispensabile. Per gli altri

scrittori di quel tempo, il fine della magia — ed essi non si allontanano in ciò dal concetto che serve ad essa di fondamento — il fine della magia è semplicemente di esercitare a volontà un dominio assoluto sulla natura. Ma quanto al concetto che questo dominio potesse essere immediato, essi non vi si potevano elevare; essi se lo figuravano come non esclusivamente possibile che come un dominio *mediato*. Dovunque, infatti, le religioni dei diversi popoli avevano messo la natura sotto il dominio degli dèi e dei demoni. Piegare questi ultimi alla propria volontà, metterli al proprio servizio, costringerli ad obbedirgli, tale era il fine degli sforzi del mago; ed era ai demoni che egli attribuiva i successi che riusciva talvolta ad ottenere; precisamente come Mesmer, da principio, attribuiva i successi delle sue magnetizzazioni alla bacchetta magica che teneva tra le mani, invece di attribuirli alla sua volontà, che era il vero agente. Così ritenevano tutti i popoli politeisti e così comprendevano la magia Plotino (1) e Giamblico, per i quali la magia è *Teurgia*, per adoperare una espressione della quale Porfirio usò per primo. A questa spiegazione era favorevole il politeismo, quest'aristocrazia divina che divide il dominio sulle diverse forze della natura fra altrettanti dèi e demoni, che, per la maggior parte, non sono che forze della natura personificata; e dei quali il mago sa conciliarsi le buone grazie, le buone

---

(1) In PLOTINO si rivela qua e là una veduta più esatta della cosa: ad es., *Enn*. II, libro III, c. 7. — *Enn*. IV, libro III, c. 12, e libro IV, c. 40, 43, e libro IX, c. 3.

grazie ora di questo ora di quello, e che egli sa far servire alla sua volontà. Nella monarchia divina, invece, nella quale tutta la natura obbedisce a un solo, sarebbe stato temerario pensare di poter concludere col sovrano signore un patto privato o pretendere di esercitare su di lui un dominio. Là, dunque, dove dominavano il Giudaismo, il Cristianesimo o l'Islam, l'onnipotenza del Dio unico si opponeva a questa spiegazione, non potendo il mago misurarsi con questo Dio onnipotente. Non gli restava allora che di ricorrere al diavolo; e con questo, in qualità di principe dei ribelli, di discendente immediato di Ahriman, ed al quale è sempre rimasto qualche potere sulla natura, il mago concluse alleanza per assicurarsi il suo aiuto: e questa è la «Magia nera». — La «Magia bianca» per contrario, era caratterizzata dal fatto che lo stregone non faceva alcun patto di amicizia col diavolo; era invece il permesso o la collaborazione dello stesso Dio unico che egli invocava per mezzo degli angeli. O più spesso ancora, con l'impiego di nomi e attributi rari, ebraici di Dio (1), come quello di Adonai, ecc., egli evocava il diavolo e lo costringeva ad obbedirgli, senza promettergli egli stesso alcunchè in contraccambio: il che si diceva «obbligare l'inferno». Ma tutto ciò, semplici spiegazioni e veli sotto i quali la cosa si nasconde, era talmente preso per la cosa stessa, per la sua realtà obiettiva,

(1) Delrio, *Disquis. mag.*, libro II, q. 2. — Agrippa da Nettesheim, *De vanitate scient.*, c. 45.

che tutti gli scrittori, che hanno conoscenza della magia non per la pratica di essa ma di seconda mano — come Bodin, Delrio, Bindsfeldt, ecc. — tutti questi ritengono che essa consiste essenzialmente nell'azione non con le forze della natura nè per via naturale, ma con l'aiuto del diavolo! Tale era e restava dappertutto l'opinione dominante, modificata secondo i luoghi e le religioni del paese; e questa opinione serviva di base alle leggi contro la stregoneria, ai processi di stregoneria. Ed era di ordinario ugualmente contro di essa che erano dirette le obiezioni mosse contro il concetto della possibilità della magia. Questa concezione e questa spiegazione *obiettiva* della cosa dovevano necessariamente di già prodursi per la sola ragione del *deciso realismo* che, nel medio evo come nell'antichità, dominava in Europa, e fu per la prima volta scosso da Descartes. Fino allora l'uomo non aveva ancora appreso a dirigere la sua speculazione sulle misteriose profondità del suo essere interiore: era fuori di sè che egli cercava. E fare della volontà che trovava in sè la dominatrice della natura, era un'idea tanto audace che ne rifuggiva spaventato. Del resto, demoni e dèi di ogni sorta sono sempre delle ipostasi, per mezzo delle quali i credenti di ogni classe e di ogni setta spiegano a sè stessi il *metafisico*, ciò che si nasconde dietro la natura, ciò che le conferisce esistenza e permanenza e di conseguenza la domina. Quando dunque si dice che la magia agisce per mezzo dei demoni, il senso profondo di questo pensiero è sempre che essa è un modo di azione che si produce non per la via fisica, ma per la via meta-

fisica, un modo di azione non naturale, ma soprannaturale. Se tuttavia in quei pochi fatti noti che parlano in favore della realtà della magia: magnetismo animale, cure simpatiche, non riconosciamo niente altro che l'azione immediata della volontà — manifestante qui la sua forza all'infuori dell'individuo volente, o altrimenti soltanto di dentro di questo stesso individuo; se vediamo, d'altra parte, come mostrerò subito e proverò con citazioni decisive che non hanno niente di equivoco, che gli antichi più profondamente versati nella magia attribuiscono tutti i suoi effetti unicamente alla volontà del mago — in ciò è per la mia dottrina una prova empirica molto forte, che, in una maniera generale, il *metafisico*, ciò che solo esiste all'infuori della rappresentazione, la cosa in sè che riempie il mondo, non è altro che la *volontà* che noi conosciamo in noi.

Poco importa che i maghi si siano rappresentati questo dominio immediato, che la volontà può talvolta esercitare sulla natura, come un dominio semplicemente *mediato*, che si effettua mercè l'ausilio dei demoni. Ciò non potrebbe nulla toglierli della sua efficacia, quando e dove esso abbia avuto occasione, per essa, di manifestarsi. Poichè, in effetti, in casi di questa specie, è la volontà in sè, la volontà nella sua forma originaria, la volontà, di conseguenza, separata dalla rappresentazione, che agisce; le false concezioni dell'intelligenza non riuscirebbero a compromettere in nulla la sua azione. La teoria e la pratica sono del tutto distinte: la falsità dell'una non turba in niente l'altra; e l'esattezza della teoria non conferisce idoneità alla pratica. Mesmer, da prin-

cipio, attribuiva gli effetti da lui prodotti alle bacchette magnetiche che aveva tra le mani; egli spiegava le meraviglie del magnetismo animale da un punto di vista materialista con un fluido sottile, penetrante tutto; e tuttavia non agiva in maniera meno sorprendente. Io ho conosciuto un grosso proprietario, i contadini del quale erano abituati in ogni occasione a far curare e guarire i loro attacchi febbrili dal loro padrone, in virtù di alcune formule scongiurative da lui pronunziate. Benchè il proprietario attuale sia convinto della impossibilità di tale azione, egli fa tuttavia ancora, per bontà d'animo e per obbedire all'uso, ciò che i contadini gli domandano, e spesso con successo; successo che egli attribuisce alla fiducia dei contadini, senza considerare che questa stessa fiducia dei malati dovrebbe allora assicurare il successo del trattamento anche nei molti casi nei quali il successo non corrisponde alla loro attesa.

La teurgia e la demonomagia non sono dunque, nei limiti che abbiamo ora chiariti, che una semplice spiegazione e una specie di inviluppamento della cosa; cui la maggioranza è rimasta. Non mancano tuttavia persone, delle quali lo sguardo più acuto ha saputo riconoscere che ciò che agiva, ogni volta che si trattava di influenze magiche, non era niente altro che la *Volontà*. Ma questi profondi pensatori non bisogna punto cercarli tra coloro che si sono occupati della magia da curiosi o anzi da avversari; ed è proprio a questi ultimi che si deve la maggior parte dei libri sulla magia: è gente che conosce la magia delle anticamere e per sentito dire, e non ne descrive di conseguenza che il lato esteriore; oppure ne tace

prudentemente gli adatti procedimenti, se per avventura è arrivata a conoscerli per qualche confidenza, per paura di contribuire a diffondere l'imperdonabile delitto di stregoneria. Tra essi si noverano Bodin, Delrio, Bindsfeldt e altri. È per contrario ai filosofi e agli scienziati di quei tempi di superstizione che occorre chiedere le loro conclusioni sulla vera natura della magia. Ma ciò che risalta più chiaramente nelle loro affermazioni è che nella magia, perfettamente come nel magnetismo animale, ciò che efficacemente agisce non è altra cosa che la volontà. Per ciò fissare, desidero fare qualche citazione. Già Ruggero Bacone al XIII secolo dice: « Quod si ulterius aliqua anima maligna cogitat fortiter de infectione alterius, atque ardenter desideret et certitudinaliter intendat, atque vehementer consideret se posse nocere, non est dubium quin natura obediet cogitationibus animae » (S. Rogeri Bacon, *Opus Majus*, Londini, 1733, p. 252): « Che se inoltre qualcuno che ha l'anima malvagia pensa fortemente di nuocere altrui, lo desidera con violenza, ne ha l'intenzione certa, e crede fermamente di potergli nuocere, non è da porre in dubbio che la natura non obbedisca ai pensieri della sua anima ».

Ma è sopratutto Teofrasto Paracelso che, più di ogni altro, ci ammaestra sulla vera natura della magia e non si perita di descrivercene con esattezza i procedimenti (v. l'edizione di Strasbourg delle sue opere, 2 vol. in fol. 1603): t. I, pp. 91, 353 e segg. e 789 — t. II, pp. 362, 496. — Egli ci dice al t. I, p. 19: « Circa le effigie di cera notate questo: io odio qualcuno; il mio odio, per manifestarsi, ha

bisogno di un *medium*, di un *corpus*. Può accadere che il mio spirito, senza l'aiuto del mio corpo e della mia spada, colpisca quell'altro o lo ferisca col mio *desiderio ardente*. Può anche accadere che con la mia *volontà* io trasporti lo spirito del mio nemico nell'effigie, e che allora io gli faccia malefizio, lo paralizzi, a mia volontà. Voi dovete sapere che l'azione della volontà è di gran momento nella medicina. Se qualcuno non vuol bene a un altro, l'odia — è possibile che accada a quest'ultimo il male che il primo gli desidera. La maledizione è l'abbandono dello spirito. È dunque possibile, nelle malattie, che l'effigie del malato sia stata stregata, etc. — Tutte queste cose sono ugualmente possibili in ciò che concerne il bestiame; e ciò tanto più facilmente, in quanto lo spirito dell'uomo si difende meglio che lo spirito di una bestia ». — E a pag. 375: « Segue da ciò che un individuo può stregare un altro in effigie non in virtù di tali o tali altri caratteri, o di altre cose di tale specie, come della cera vergine; ma l'imaginazione supera la sua propria costellazione in maniera da divenire un mezzo per realizzare la volontà del suo cielo, cioè del suo uomo ».

Pag. 334: « Tutto ciò che l'uomo imagina viene dal cuore: il cuore è il sole di quel piccolo microcosmo che egli è. E tutto ciò che l'uomo imagina e che viene dal piccolo sole del microcosmo si va a confondere nel sole del gran mondo, nel cuore del macrocosmo. Così l'imaginazione del microcosmo è un seme che è materializzato, ecc. ».

Pag. 364: « Voi sapete abbastanza ciò che fa

un'imaginazione potente, che è il principio di tutte le operazioni magiche ».

Pag. 789: « Pensare una cosa è portare la propria attenzione su un fine. Ed io non ho allora affatto bisogno di adoperare le mie mani per volgere i miei sguardi su questo punto; basta la mia imaginazione a volgerli ove io desidero. È la stessa cosa che nell'azione del camminare: io voglio una cosa, me la propongo, e il mio corpo subito si muove, e più io desidero fermamente, più i movimenti sono rapidi. È dunque la mia imaginazione soltanto che mi muove, che è il principio del movimento ».

Pag. 837: « L'imaginazione altrui, della quale i mezzi sono diretti contro di me, può dunque essere così forte che io possa soccombere ai suoi assalti ».

Tomo II, pag. 274: « L'imaginazione procede dal piacere e dalla cupidigia: il piacere genera l'invidia, l'odio: se questi ultimi mancano, tu ti compiaci di quello. E se tu provi del piacere, allora entra in gioco la tua imaginazione. Il piacere sarà allora necessariamente così vivace, così appassionato, così vivo come quello di una donna incinta, ecc. — Una maledizione qualunque è di solito adempíta: perchè? essa nasce dal cuore; ed in questo fatto che essa viene dal cuore dimora il segreto della sua futura crescenza. La maledizione del padre e della madre viene anche dal cuore. La maledizione della povera gente è anch'essa imaginazione. La maledizione dei prigionieri che è anch'essa imaginazione parte pure dal cuore. — Egualmente dunque se qualcuno vuol recar danno ad altrui con l'imaginazione, o paralizzarlo, ecc., bisogna che

cominci con attirare in sè la cosa, lo strumento, per poterlo in seguito imprimere nell'individuo con l'imaginazione — come si farebbe con le mani. Le donne superano gli uomini in potenza di imaginazione, e perciò sono più eccessive nella loro vendetta ».

Pag. 298: « La magia è una grande sapienza nascosta; la ragione una grande follia pubblica... Non v'è corazza che protegga contro lo stregone; poichè è l'uomo interiore che egli ferisce; lo spirito della vita. Alcuni stregoni formano un'effigie raffigurante l'uomo che odiano e gli piantano un chiodo nella pianta del piede: l'uomo si trova invisibilmente assalito e paralizzato, sino a che il chiodo non è tolto ».

Pag. 307: « Bisogna che noi sappiamo questo: è soltanto con la fede e con la nostra forza d'imaginazione che noi possiamo trasportare in un'imagine lo spirito di un altro uomo. Non v'è uopo di scongiuri: le cerimonie, i circoli magici, i profumi, i segni cabalistici, ecc. non sono che buffonate per trarre in ganno. Degli *Homunculi*, delle statuette sono fatte... — nelle quali si trovano trasportate tutte le manifestazioni di vita, tutte le forze e la volontà dell'uomo. È una gran cosa lo spirito dell'uomo, una cosa tale che nessuno saprebbe descrivere: come Dio stesso è eterno ed imperituro, così è anche dello spirito dell'uomo. Se noi, uomini, conoscessimo bene il nostro spirito, niente ci sarebbe impossibile sulla terra... L'imaginazione perfetta, quella che viene dagli astri, sorge nel nostro cuore ».

Pag. 513: « Per raffermare e perfezionare l'imaginazione bisogna credere fermamente alla realtà delle cose: giacchè il menomo dubbio distrugge

immantinenti la sua opera. La fede deve raffermare l'imaginazione, poichè la fede argina la volontà. Ma poichè l'uomo non può mai imaginare in una maniera perfetta e credere perfettamente, ne consegue che le arti umane devono sempre essere giudicate incerte nei loro risultati, per quanto certi e perfetti questi possono essere ». Un passo di Campanella nel suo libro « *De sensu rerum et magia* » può servire a spiegare quest'ultima proposizione: « Efficiunt alii ne homo possit fatuere, si tantun credat: non enim potest facere quod non credit posse facere » (libro IV, c. 18).

Agrippa von Nettesheim, « *De occulta philosophia* », libro I, c. 66, si esprime nello stesso modo. Dò prima una traduzione del passo e poi il testo: « Lo spirito altrui non può meno sul nostro corpo che sul suo proprio corpo »; e a pag. 67: « Tutto ciò che un odio violento può ispirare ad alcuno, ha la forza di muovere, di esercitare un effetto distruttore; e lo stesso è di tutte le cose che l'anima persegue con un violento desiderio. Tutto ciò che allora essa fa e dice: caratteri incisi, figure, parole, gesti e simili cose, tutto ciò non serve che ad aiutare la passione dell'anima ed acquista allora delle virtù singolari, sia pel fatto dell'anima tesa nel momento in cui la passione più l'agita, sia pel fatto dell'*influxus* celeste che porta allora l'anima in quella direzione ». — C. 68: « Vi è allora nello spirito dell'uomo una certa capacità di cambiare le cose e gli uomini e di legarli a ciò che desidera: tutti gli obbediscono quando esso è preso dall'eccesso di qualche grande passione o di qualche grande virtù, e si mostra allora

superiore a quelli che costringe a far la sua volontà. Il principio di questo potere di costringere gli altri è la stessa passione dell'anima, la passione violenta e senza freno ». Ecco il testo: « Non minus subjicitur corpus alieno animo quam alieno corpori » e pag. 67: « Quidquid dictat animus fortissime odientis habet efficaciam nocendi et destruendi; similiter in ceteris quae affectat animus fortissimo desiderio. Omnia enim quae tunc agit et dictat ex characteribus, figuris, verbis, gestibus et ejusmodi, omnia sunt adjuvantia appetitum animae et acquirunt mirabiles quasdam virtutes, tum ab anima laborantis in illa hora, quando ipsam appetitus ejusmodi maxime invadit, tum ab influxu caelesti animum tunc taliter movente ».

C. 68: « Inest hominum animis virtus quaedam immutandi et ligandi res et homines ad id quod desiderat, et omnes res obediunt illi, quando fertur in magnum excessum alicujus passionis, vel virtutis, in tantum ut superet eos quos ligat. Radix ejusmodi ligationis ipsa est affectio animae vehemens et exterminata ».

G. C. Vannini dice del pari, « *De admirabilibus naturae arcanis* », libro IV, dialogo 5, pag. 434 « che un'imaginazione veemente cui lo spirito ed il sangue obbediscono può fare una realtà di una cosa semplicemente concepita dallo spirito, e ciò non soltanto dentro di noi ma fuori »: « Vehementem imaginationem cui spiritus et sanguis obediunt, rem mente conceptam realiter efficere, non solum intra, sed et extra » (1).

(1) Ibid., 440; si aggiunge questo detto di Avicenna: « Basta

Si trova anche tra coloro che hanno parlato della magia Giovanni Battista van Helmont, che si è data

---

che qualcuno lo voglia fortemente, perchè il camello cada »; « ad validam alicujus imaginationem cadit camelus ».

Ibid., 478. Vannini parla delle stringhe che si annodano: « ne quis cum muliere coeat » e dice: « In Germania mi son trattenuto parecchie volte con qualcuno di quelli che volgarmente son chiamati negromanti, i quali mi hanno ingenuamente confessato che sanno bene che ciò che comunemente si racconta dei demoni è pura favola, e che tuttavia essi stessi ottengono dei risultati, sia agendo sull'imaginazione per virtù di certe erbe, sia con la sola forza naturale dell'imaginazione e della grandissima fede che sanno suscitare con i loro incantesimi falsi e ridicoli nell'anima di donne ignoranti, cui essi persuadono che recitando molto devotamente alcune brevi preghiere l'incanto opererà subito. Tutte credule, e dal profondo dell'anima, esse allora ripetono quelli incantesimi, e accade così ch'esse affascinano effettivamente le persone del vicinato, non che occorra ciò attribuire alla virtù delle parole pronunziate o dei caratteri tracciati, bensì agli spiriti (spiriti vitali e animali) che esse emettono allo scopo di effettuare l'incanto. Ne consegue che gli stessi *Negromanti*, quando si tratta di loro stessi o anche di altri, e si trovano ad operare da soli, non compiono talvolta nulla di notevole: essi mancano, in effetti, della fede, l'agente che tutto opera » — « aliquid tamen ipsos operari, vel vi herbarum commovendo phantasiam, vel vi imaginationis et fidei vehementissimae, quam ipsorum nugacissimis confictis excantationibus adhibent ignarae mulieres, quibus persuadent, recitatis magna cum devotione aliquibus preculis, statim effici fascinum, quare credulae ex intimo cordis effundunt excantationes, atque ita, non vi verborum, neque caracterum, ut ipsae exsistimant, sed spiritibus (sc. vitalibus et animalibus) fascini inferendi percupidis exsufflatis proximos effascinant. Hinc fit ut ipsi Necromantici, in causa propria, vel aliena, si soli sint operarii, nihil unquam mirabile praestiterint: carent enim fide quae cuncta operatur ». — Aggiunta alla 3ª edizione.

molta pena per ridurre il più possibile la parte del diavolo nella magia, a profitto della volontà. Dalla grande raccolta delle sue opere, *Ortus medicinae*, estraggo alcuni passi, riportandoli ciascuno sotto il titolo speciale dello scritto nel quale s'incontrano.

Recepta injecta, § 12. Allorchè il nemico della natura (il diavolo) non può da sè stesso venir a capo dei suoi fini, suscita nell'anima della strega l'idea di un violento desiderio, di un forte odio, in maniera da trasportare in essa, ricorrendo a questi mezzi spirituali e liberi, il suo proprio volere, quel volere col quale egli pretende nuocere (1). Ed a tale scopo sono sopratutto le esecrazioni che, facendo nascere l'idea del desiderio e del terrore, egli suggerisce alle sue scrofe più odiose. — § 13. Questo desiderio, in effetti, che è una passione del soggetto imaginante, crea nello stesso tempo l'idea, e non già un'idea vana, ma un'idea-forza, un'idea che effettua l'incantesimo. — § 19. Ho già dimostrato che la forza della malìa dipende sopratutto dall'idea, così come esiste naturalmente nella strega.

De injectis materialibus, § 15. L'ordine della natura vuole che l'idea che la strega concepisce nella sua imaginazione sia libera, naturale, e possa nuocere... È la forza della natura che le streghe mettono in gioco per agire... L'uomo, in effetti, sprigiona un altro fluido che emana da lui, efficace ad eseguire, a

(1) « Der Teufel hat sie's zwar gelehrt; Allein der Teufel kann's nicht machen ». *Faust*, v. 121: Il diavolo l'ha istruito su tal punto; ma il diavolo non può fare da sè. — Aggiunta alla 3a edizione.

comandare, a stregare l'uomo. Questo fluido, questo modo di agire, è l'idea, il violento desiderio. Ed infatti è inseparabile dal desiderio di dirigersi verso il suo soggetto.

De sympatheticis mediis, § 2. Le idee del desiderio, in effetti, col mezzo delle influenze celesti, sono proiettate sul loro proprio oggetto, per quanto lontano questo sia, a ciò condotte dal desiderio stesso, che sa ben trovare l'oggetto che gli occorre.

De magnetica vulnerum curatione, § 76. V'è dunque nel sangue un certo potere *estatico* capace, quando gli capiti di esser messo in gioco da un desiderio ardente, di esser portato per mezzo del fluido (*spirito*) dell'uomo esteriore su qualche oggetto assente. Ma questo potere nell'uomo esteriore è allo stato latente, quasi in potenza; e non si traduce in atto se non sotto la spinta di un'eccitazione estranea, quando, ad es., l'imaginazione è infiammata da un desiderio ardente o in qualsiasi altra simile maniera. — § 98. L'anima, cioè lo spirito, non potrebbe in alcun modo muovere ed eccitare lo spirito vitale (che è uno spirito corporale) e molto meno ancora la carne e le ossa, se una certa forza naturale, magica tuttavia e d'ordine spirituale, non si comunicasse dall'anima allo spirito e al corpo. In qual maniera, invero, lo spirito, lo spirito che è corpo, obbedirebbe all'ordine dell'anima, se quest'ordine non dovesse muovere lo spirito e quindi il corpo? Ma, avverso l'idea di questa forza motrice magica tu obietterai subito che essa è accantonata in un suo limitato dominio naturale, in un suo dominio proprio; ed è perciò che potranno ben qualificarla come perti-

nente a strega, non vi sarà che un'improprietà di nome e un abuso, se, in realtà e falsamente magica, essa non ha il suo principio nell'anima; poichè essa non può niente muovere fuori del suo corpo, niente cambiare o spostare se non il suo corpo. Rispondo che una forza naturale in virtù della quale l'anima può agire al di fuori, a cagione della sua rassomiglianza con Dio, una forza magica essa pure, esiste già oscuramente nell'uomo quasi allo stato di sonno (dopo il momento della prevaricazione) e bisognevole di una eccitazione estranea. Questa forza, del resto, sarebbe in noi sempre come in un certo stato di sonnolenza e di ebbrezza, sufficiente tuttavia per l'adempimento dei suoi doveri verso il corpo cui è legata: la scienza e la potenza magiche sono dunque sonnecchianti nell'uomo e non entrano in azione che a sua volontà. — § 102. È dunque questa magica potenza, del resto dormiente nell'uomo ed impedita dalla scienza dell'uomo esteriore, che Satana suscita nei suoi servitori; questa forza è per questi ultimi come una spada nella mano di chi sa servirsene, nella mano della strega. Satana, per gli omicidî, non ha bisogno di altro che di eccitare nell'uomo questa potenza dormiente della quale abbiamo parlato. — § 106. La strega ammazza il cavallo nella stalla lontana: una certa forza naturale si sprigiona dal suo spirito, non da Satana, che opprime lo spirito vitale del cavallo e lo soffoca. — § 139. Quelli che chiamo gli spiriti del magnetismo non sono spiriti che discenderebbero dal cielo, e tanto meno spiriti infernali; ma sono quelli che hanno la loro origine nell'uomo stesso, come il fuoco sorge

dalla pietra. Dalla volontà dell'uomo si libera invero un po' di spirito vitale che, completandosi, per così dire, con una forma determinata, diviene un essere ideale. E d'allora, questo spirito vitale assume, pur la sua natura, una forma intermedia fra gli esseri corporali e quelli incorporei. E va allora ove lo dirige la volontà: questo essere ideale non è dunque sottoposto ad alcuna delle leggi che regolano il luogo, il tempo, lo spazio; non è già un demone, non è un effetto di una potenza demoniaca; è una certa azione spirituale dell'uomo, che ci è del tutto naturale e propria. — § 168. Ho tardato finora a svelare questo grande mistero, a dichiarare che l'uomo ha in sè, a portata della sua mano, un'energia, che, con la sua sola volontà e la sua sola forza di imaginazione, può agire di fuori ed imprimere la sua azione, esercitare un'influenza capace di perseverare, sopra un oggetto assente ed anche molto lontano.

Ecco il testo:

Recepta injecta, § 12. Quum hostis naturae (diabolus) ipsam applicationem complere ex se nequeat, suscitat ideam fortis desiderii et odii in saga, ut, mutuatis istis mentalibus et liberis mediis, transferat suum velle per quod quodque efficere intendit. Quorsum imprimis etiam execrationes, cum idea desiderii et terroris, odiosissimis suis scrofis prescribit. — § 13. Quippe desiderium istud, ut est passio imaginantis, ita quoque creat ideam non quidem inanem, sed executivam atque incantamenti motivam. — § 19. Prout jam demonstravi, quod vis incantamenti potissima pendeat ab idea naturali sagae.

De injectis materialibus, § 15. Saga, per ens naturale, imaginative format ideam liberam, naturalem et nocuam... Sagae operantur virtute naturali... Homo etiam demittit medium aliud executivum, emanativum et mandativum ad incantandum hominem; quod medium est Idea fortis desiderii. Est nempe desiderio inseparabile ferri circa optata.

De sympatheticis mediis, § 2. Ideae scilicet desiderii, per modum influentarium coelestium, jaciuntur in proprium objectum utcumque localiter remotum. Diriguntur nempe a desiderio objectum sibi specificante.

De magnetica vulnerum curatione, § 76. Igitur in sanguine est quaedam potestas extatica quae, si quando ardenti desiderio excita fuerit, etiam ad absens aliquod objectum, exterioris hominis spiritu deducenda sit: ea autem potestas in exteriori homine latet velut in potentia; nec ducitur ad actum, nisi excitetur accensa imaginatione ferventi desiderio, vel arte aliqua pari. — § 98. Anima, prorsum spiritus, nequaquam posset spiritum vitalem (corporeum equidem), multo minus carnem et ossa movere aut concitare, nisi vis illi quaepiam naturalis, magica tamen et spiritualis, ex anima in spiritum et corpus descenderet. Cedo, quo pacto obediret spiritus corporeus jussui animae, nisi jussus spiritum, et deinceps corpus movendo foret? At extemplo contra hanc magicam motricem objicies, istam esse intra concretum sibi, suumque hospitium naturale, idcirco hanc etsi magam vocitemus, tantum erit nominis detorsio et abusus, siquidem vera et superstitiosa magica non ex anima basin desumit; cum eadem

haec nihil quidquam valeat, extra corpus suum movere, alterare aut ciere. Respondeo, vim et magicam illam naturalem animae, quae extra se agat, virtute imaginis Dei, latere jam obscuram in homine velut obdormire (post praevaricationem) excitationisque indigam: quae eadem, utut somnolenta ac velut ebria, alioqui sit in nobis quotidie: sufficit tamen ad obeunda munia in corpore suo: dormit itaque scientia et potestas magica, et solo nutu actrix in homine. — § 102. Satan itaque vim magicam hanc excitat (secum dormientem et scientia exterioris hominis impeditam) in suis mancipiis et inservit eadem illis, ensis vice in manu potentis, id est sagae. Nec aliud prorsus Satan ad homicidium affert, praeter excitationem dictae potestatis somnolentae. — § 106. Saga in stabulo absente occidit equum: virtus quaedam naturalis a spiritu sagae, et non a Satana, derivatur, quae opprimat vel strangulet spiritum vitalem equi. — § 139. Spiritus voco magnetismi patronos non qui ex coelo demittuntur, multoque minus de infernalibus sermo est: sed de iis qui fiunt in ipso homine, sicut ex silice ignis; ex voluntate hominis nempe aliquantillum spiritus vitalis influentis desumitur, et id ipsum assumit idealem entitatem, tanquam formam ad complementum. Qua nacta perfectione, spiritus mediam sortem inter corpora et non corpora assumit. Mittitur autem eo quo voluntas ipsum dirigit: idealis igitur entitas... nullis stringitur locorum, temporum aut dimensionum imperiis, ea nec daemon est nec ejus ullus effectus; sed spiritualis quaedam est actio illius, nobis plane naturalis et vernacula. — § 168. Ingens mysterium

propalare hactenus distuli, ostendere videlicet, ad manum in homine sitam esse energiam, qua, solo nutu et phantasia sua, queat agere extra se et inprimere virtutem aliquam, influentiam deinceps perseverantem, et agentem in objectum longissime absens.

Pomponazzi da sua parte (*De incantationibus*, Opera, Basil., 1567, p. 44) dice: « Accade così che vi sono uomini che hanno in potenza delle forze di questa natura, ed essi le mettono in azione con la forza dell'imaginazione e del desiderio. Questa potenza passando all'azione muove il sangue e lo spirito, e questi evaporandosi escono fuori e producono gli effetti dei quali parliamo: Sic contingit tales esse homines qui habeant ejusmodi vires in potentia, et per vim imaginativam et desiderativam cum actu operantur; talis exitus exit ad actum et afficit sanguinem et spiritum, quae per evaporationem petunt ad extra et producunt tales effectus ».

Notevolissime notizie di tal natura ci sono state date da Giovanna Leade, discepola di Pordage, una inglese mistica, teosofa e visionaria del tempo di Cromwell. Essa giunge alla magia per una via del tutto diversa. La caratteristica di tutti i mistici è nel fatto che per essi vi è unione tra il loro proprio sè ed il Dio della loro religione; così pensa Giovanna Leade. E perciò, secondo lei, per una conseguenza affatto naturale di questa unificazione della volontà umana con la volontà divina, la prima partecipa della onnipotenza della seconda, acquistando così un potere magico. Ciò che altri maghi attribuiscono al patto del diavolo, la nostra mistica l'attribuisce dunque alla sua unione con Dio: la sua magia

è, nel senso eminente della parola, una magia bianca. Del resto, come risultato e dal punto di vista pratico, è la stessa cosa. Il suo linguaggio è molto riservato e pieno di sottintesi, com'era necessario a quell'epoca; si vede tuttavia bene che, per essa, non si tratta del corollario di una teoria, ma di deduzioni da conoscenze di altra specie, da esperienze. Si troverà il passo principale nella sua *Offenbarung der Offenbarungen*, traduzione tedesca dall'originale, pubblicata ad Amsterdam, 1695, dalla pag. 126 a 151, specialmente le pagine intitolate « Des gelassenen Willens Macht ». Da questo libro Horst, nella sua *Zauberbibliothek*, t. I, p. 325, toglie il passo seguente, che è tuttavia piuttosto un riassunto che una riproduzione letterale, ed è preso sopratutto dalla pag. 119, §§ 87 e 88: « La potenza magica mette chi l'ha in grado di dominare e rinnovare la creazione, cioè il regno vegetale, animale e minerale; in maniera che se si fosse in molti insieme nell'esercizio di una sola e stessa forza magica, la natura potrebbe essere trasformata in paradiso... ».

Come si perviene a questa forza magica? Con la Rigenerazione, con la fede, cioè con l'accordo della nostra volontà con la *volontà* divina. La fede, infatti, ci sottomette il mondo allo stesso modo in cui l'accordo della nostra volontà con la volontà divina « riesce a questa conseguenza che, come dice S. Paolo, tutto è nostro e ci deve obbedire ». — Così si esprime Horst. — Alla pag. 131 della sua opera citata, Giovanna Leade spiega che il Cristo ha compiuto i suoi miracoli per il potere della sua volontà, come quando disse al lebbroso: « Lo voglio,

sii guarito ». Ma talvolta Egli lascia la cosa a discrezione di coloro i quali rileva avere la fede; quando ad esempio dice loro: « Che volete che io vi faccia ? ed avveniva precisamente tutto ciò che nella loro volontà essi desideravano che il Maestro facesse per essi ». Queste parole del nostro Salvatore meritano di essere da noi considerate attentamente. Poichè la più alta magia ha il suo principio nella volontà, purchè questa volontà si trovi in unione con la volontà dell'Altissimo; tutte le volte che questi due congegni si accordano perfettamente e, per così dire, non ne fanno che uno solo, tutte queste volte, dico, vi ha magia, ecc... ». Essa dice a pag. 132: « Qual cosa dunque potrebbe opporsi ad una volontà che è in unione con la volontà di Dio ? Una tale volonta è così potente da effettuare in ogni caso tutto ciò che vuole. Non è già una volontà nuda, cui manchi il suo vestimento, la forza: è una volontà che porta in sè stessa un'onnipotenza invincibile, in virtù della quale può svellere o piantare, uccidere o dare la vita, legare o slegare, salvare o perdere; una potenza che sarà tutta radunata e concentrata nella volontà essenzialmente libera e reale, e che noi giungeremo a conoscere quando saremo tutt'uno con lo Spirito Santo o saremo uniti in maniera da non formare che un solo spirito ed un essere solo ». — Ed è detto a pag. 133: « Noi dunque, volontà multiple e diverse, mescolanza di essenze di anime, noi dobbiamo tutti evaporarci, annegare, perderci nell'abisso senza fondo, donde si leverà come un sole la volontà vergine, che, non essendo mai stata schiava di cosa alcuna apparte-

nente all'uomo degenerato, ma invece affatto libera e pura, si trova in comunicazione con la forza onnipotente, e produrrà inevitabilmente frutta simili o analoghe a questa, avrà effetti della stessa natura;... l'abisso senza fondo donde sorge bruciante l'olio dello Spirito Santo, circondato dall'aureola splendente, dalla favilla della sua magia ».

J. Böhme, altresì, nel suo *Erklärung von sechs Punkten,* parla, nell'articolo del quinto punto, della magia precisamente nello stesso senso. Egli dice tra l'altro: « La magia è la madre dell'essere di tutti gli esseri: poichè nasce da sè stessa e consiste nel desiderio. — La vera magia non è un essere, è il desiderio, lo spirito dell'essere. Insomma, la magia è l'azione dello spirito che vuole ».

Per confermare o almeno spiegare l'opinione innanzi esposta, secondo la quale la volontà è il vero agente della magia, voglio qui ricordare un curioso e raro aneddoto che Campanella, nel *De sensu rerum et magiâ,* libro IV, c. 18, riporta da Avicenna. « Divisarono alcune donne di recarsi in un frutteto in partita di piacere. Una di esse mancò al convegno. Le altre, tutte insieme, presero un'arancia e la bucarono con innumerevoli spine, dicendo: così noi facciamo a una tale che non ha voluto venire con noi; e se ne tornarono dopo aver gettato l'arancia nella fontana. Esse trovarono allora la suddetta donna che si doleva di sentirsi come se le si fossero piantati degli aguzzi chiodi in tutto il corpo; e ciò precisamente dal momento in cui le altre donne avevano bucato l'arancia con le spine. Il suo dolore persistette sino a quando le donne non ebbero riti-

rate le spine dell'arancia facendo per la malata ogni specie di buoni augurii ».

Una descrizione, notevole per la sua precisione, della stregoneria omicida che esercitano i preti dei selvaggi dell'isole Noukahiva, pare con successo, e della quale i procedimenti sono del tutto analoghi alle nostre cure simpatiche, ci è data da Krusenstern, nel suo *Voyage autour du monde*, ediz. in 12°, 1812, parte I, pag. 249 (1). Questa stregoneria merita con-

---

(1) KRUSENSTERN dice specialmente: « Una credenza generale nella stregoneria, considerata come molto importante da tutti gli isolani, mi pareva aver rapporto con la loro religione; difatti soltanto i loro preti, se li si crede, sono capaci di questa stregoneria, per quanto alcune persone del volgo possano pretendere di possederne il segreto, per farsi temere e procacciarsi doni. Tale sortilegio, che presso di loro si chiama Kaha, consiste nell'uccidere qualcuno che si odia, lentamente; venti giorni è lo spazio di tempo a ciò necessario. Si procede alla maniera seguente. Colui che intende ricorrere alla stregoneria per vendicarsi, cerca di procurarsi in qualunque modo della saliva, dell'urina o degli escrementi del nemico. Egli mescola queste cose con una certa polvere, chiude il miscuglio in un sacchetto tessuto in una certa maniera e lo sotterra. Il punto importante è nell'arte di tessere il sacchetto e di preparare per bene la polvere. Appena sotterrato il sacco, gli effetti cominciano a farsi sentire sulla persona di colui che è l'oggetto del sortilegio. Egli si ammala, languisce di giorno in giorno, perde tutte le sue forze e finalmente muore di certo dopo venti giorni. Se egli invece cerca di stornare la vendetta del suo nemico e di riconquistare la vita mercè il dono di un porco o qualsiasi altro presente, vi è per lui possibilità di recuperare la salute sino anche al 19° giorno: appena il sacchetto è dissotterrato, subito cessano gli accidenti della malattia. Egli riprende a poco a poco, ed a capo di alcuni giorni è completamente ristabilito ». — Aggiunta alla 3ª edizione.

siderazione, sopratutto perchè si presenta essenzialmente identica a quella europea, benchè non vi si possa parlare di alcuna influenza dei nostri paesi. Si paragoni a ciò quanto racconta Bende Bendsen, nell'*Archiv für thier. Magnetismus* (vol. IX, parte I, nota alla pag. 128-132), circa i mali di testa che egli stesso riuscì a provocare in una persona estranea mercè ciocche di capelli di questa persona, che aveva in suo possesso. Egli termina la nota con queste parole: « Ciò che si chiama arte della stregoneria, per quanto posso essermene reso conto da me stesso, non consiste in niente altro che nel servirsi di mezzi magnetici, effettivi, aventi la facoltà di veramente nuocere e mossi da un'azione malevola della volontà: in ciò propriamente è il patto maledetto con Satana ».

Un altro fenomeno degno di considerazione è quello della concordanza di tutte queste testimonianze di scrittori fra di loro, la loro concordanza con le idee cui ci ha in questi ultimi tempi condotto il magnetismo animale, e finalmente con le conseguenze che si potrebbero trarre, sotto questo punto di vista, dalla mia dottrina speculativa. Ciò che è certo è che in fondo a tutti i tentativi di magia che si son potuti rilevare, siano stati o non coronati da successo, vi è come un'anticipazione della mia metafisica, e cioè il sentimento chiaro che la legge di causalità non stabilisce legame che tra i fenomeni soli, che la cosa in sè resta indipendente da quella legge; che un'azione diretta sulla natura è possibile all'uomo e che quest'azione diretta non è eseguibile che soltanto dalla *volontà*. Si vuol tuttavia,

per attenersi alla classificazione di Bacone, far della magia la metafisica pratica? Egli è certo che la corrispondente metafisica teorica, che meglio le si adatta, non può essere altro che la mia, che risolve il mondo in queste due cose: volontà e rappresentazione.

Lo zelo inumano che in tutti i tempi la Chiesa ha messo nel perseguitare la magia, e del quale il *Malleus maleficarum* dei Papi ci dà una testimonianza formidabile, non sembrerebbe riposare soltanto sulle intenzioni, spesso criminali di quella, nè sulla supposta parte che vi ha il diavolo. Quello zelo viene in parte da un oscuro presentimento che la magia non riesca a rimettere al suo vero posto la forza originale (Urkraft); mentre al contrario la Chiesa l'aveva relegata fuori della natura (1).

Questa congettura trova una conferma nell'odio e nelle precauzioni del clero inglese contro il magnetismo animale (2), come anche nello zelo così vivo che esso spiega contro le tavole moventi, alle quali, per la stessa ragione, in Francia ed in Ger-

---

(1) Tale è il senso del famoso:

Nos habitat, non tartara sed nec sidera coeli;
Spiritus in nobis qui viget, illa facit.

« Egli non dimora in cielo nè nell'inferno: è in noi stessi che si muove. È lo spirito che vive in noi, che, solo, ciò esegue ».
(Si confronti JOHANN BEAUMONT, *Historisch — Physiologisch — und Theologischer Tractat von Geistern, Erscheinungen, Hexereyen und andern Zauber — Händeln.* Halle im Magdeburgischen, 1721, p. 281). — Aggiunta alla 3ª edizione.

(2) Confrontisi PARERGA, Bd. I., p. 257.

mania, il clero non ha cessato di lanciare l'anatema (1).

---

(1) Il 4 agosto 1856 l'Inquisizione Romana ha diretto a tutti i vescovi una lettera circolare per ingiungere loro, in nome della Chiesa, di opporsi con tutte le loro forze alla pratica del magnetismo animale. Le ragioni addotte sono di una incertezza ed oscurità notevoli. Vi si sente l'equivoco, ed è chiaro che il *Sanctum officium* non vuol dare la ragione vera (la lettera circolare è stata stampata sul « Journal de Turin » nel dicembre 1856, poi nel giornale francese l'« Univers », e di là nel « Journal des Débats », il 3 gennaio 1857). — Aggiunta alla 3ª edizione.

II.

Il destino dell'individuo.

Τὸ εἰκῆ οὐκ ἔστι ἐν τῇ Ζωῇ,
ἀλλὰ μία ἁρμονία καὶ τάξις.
PLOTINO, *Enn.* IV, libro IV, c. 35.

Riflessioni trascendenti sulla premeditazione che si rivela nel destino dell'individuo.

Per quanto le riflessioni che dedico qui al lettore non abbiano alcun risultato pratico e potrebbero forse essere qualificate come semplice fantasia metafisica, non ho potuto tuttavia risolvermi a condannarle all'oblio, per la ragione che ciascuno farà loro una benevola accoglienza, non fosse altro che per paragonarle con le proprie idee sullo stesso argomento. Bisognerà però ben rammentarsi che tutto in esse è dubbioso, non soltanto la soluzione ma il problema stesso. Non si può dunque attenderne delle conclusioni certe, ma tutt'al più il semplice esame di un problema molto oscuro, che tuttavia si è forse imposto più di una volta alla riflessione di ciascuno nel corso di sua vita, o quando egli considerava sè stesso. Le nostre idee non possono

dunque essere niente più che un brancolamento, una specie di andar tentoni nell'oscurità. Ci si rende conto che vi è certo qualche cosa, ma non si sa bene in qual parte della stanza questa qualche cosa si trovi nè che cosa sia. Se pertanto mi accadrà talvolta di assumere il tono positivo o anche dogmatico, sia inteso una volta per tutte che è soltanto per evitare di riuscire lezioso ed incerto, con l'abuso delle formule di dubbio o di modestia ripetute; e che non bisogna prenderla sul serio.

La credenza in una provvidenza speciale o anche in una guida soprannaturale degli avvenimenti che formano la trama della nostra vita individuale, è stata in tutti i tempi popolare, e si trova anche talvolta solidamente radicata in cervelli ben pensanti, lontani da ogni superstizione, ed anzi senza alcun rapporto con qualsiasi domma.

A questa credenza si può anzitutto obiettare che, come tutte le credenze aventi gli dèi per oggetto, non ha la sua origine nella *conoscenza*, ma nella *volontà*; e che più d'ogni cosa è figlia del nostro bisogno; visto che i dati che la *conoscenza* avrebbe potuto fornirci a tal proposito si riassumerebbero forse in ciò, che il caso, il quale ci gioca cento brutti tiri, e molti pieni di malizia, sceglie raramente talvolta di esserci benevolo, o anche a lungo andare di trattarci bene. In tutte queste evenienze noi riconosciamo in lui la mano della provvidenza, e ciò sopratutto più chiaramente se egli ci ha condotto a buon porto contro la nostra stessa volontà o anzi per vie che noi temevamo; è allora che diciamo *tunc bene navigavi, cum naufragium feci*; e l'oppo-

sizione fra la nostra scelta e la direzione, della quale siamo stati oggetto, è allora vivamente sentita, a tutto vantaggio di quest'ultima. È anche precisamente per ciò che, quando il caso ci è contrario, noi ci consoliamo col proverbio spesso usato « chi sa ciò a che giova ? » — il quale proverbio ha propriamente la sua origine in questa veduta del nostro spirito, che, se è vero che il *caso* domina il mondo, l'*errore* divide la sua regalità; e che, dal momento che siamo ugualmente sottoposti all'uno e all'altro, forse appunto quello è un bene che oggi ci sembra un male. Così noi andiamo dai colpi dell'uno dei due tiranni del mondo innanzi ai colpi dell'altro, attribuendoli ora al caso ora all'errore.

Tuttavia, da ciò prescindendo, occorre che noi prestiamo al semplice e puro caso, al caso manifesto una intenzione: ed è questa un'idea di un'audacia senza pari. Io credo non di meno che ogni uomo, una volta in sua vita, ha concepito vivamente questa idea. La si ritrova anzi presso tutti i popoli e parallelamente a tutte le credenze, benchè principalmente presso i maomettani. È un'idea che, secondo la si interpreta in una o in un'altra maniera, può essere la più assurda o la più profonda. Agli esempi che potrebbero servirle di prova si può sempre opporre, per quanto sorprendenti possano talvolta essere, questa obiezione, che sarebbe il più grande dei miracoli se il caso accudisse bene alle nostre faccende, anzi meglio che non avessero potuto farlo la nostra intelligenza e la nostra ragione.

Che tutto ciò che avviene, tutto senza eccezione, sia assolutamente necessario, è una verità che ci si

presenta *a priori*, dunque incrollabile: io voglio qui chiamarla il fatalismo dimostrabile. Nel mio scritto premiato sulla libertà della volontà (*Die Freiheit des Willens*, p. 62; 2ª ediz., pag. 60), tale verità si deduce come risultato di tutte le precedenti ricerche. Essa è formata empiricamente ed *a posteriori* dal fatto, del quale non può ormai dubitarsi, che la sonnambula magnetica, le persone dotate del dono della seconda vista, e talvolta i sogni che si hanno durante il sonno ordinario, fanno conoscere anticipatamente con esattezza e precisione l'avvenire (1). Questa teoria succinta della rigorosa necessità di tutto ciò che avviene trova la sua più sorprendente conferma empirica nella *seconda vista*. Ciò che questa seconda vista ci fa conoscere spesso assai tempo prima, noi lo vediamo difatti avvenire esattamente e con tutte le circostanze accessorie, come ci era

(1) Nel « Times » del 2 Dicembre 1852, si legge il seguente processo verbale giudiziario: a Newent nel Glocestershire, un'inchiesta giudiziaria fu fatta dal Coroner M. Lovegrove circa il cadavere del nominato Marco Lane, trovato annegato. Il fratello dell'annegato dichiarò che alla prima notizia della sparizione del suo fratello Marco rispose subito: « Allora egli si è annegato; perchè l'ho sognato questa notte che, ritto nell'acqua profonda, duravo fatica a tirarlo di là ». La notte successiva, egli sognò ancora che suo fratello si era annegato presso la chiusa di Oxenhall, e vedeva da quella stessa parte una trota nell'acqua. Il mattino dopo, egli andò, accompagnato da un altro suo fratello, a Oxenhall; e vide proprio là, effettivamente, una trota nell'acqua. Egli fu subito convinto che suo fratello doveva essere là, e difatti se ne ritrovò in quel posto il cadavere. — Dunque qualche cosa di così fuggevole come le evoluzioni di una trota nell'acqua è veduta molte ore prima, quasi al minuto.

stato annunziato, anche quando si siano prese tutte le precauzioni possibili per evitarlo o per fare che l'avvenimento stesso fosse sviato, almeno su qualche punto, dalla visione descritta. Tutte queste precauzioni sono sempre rimaste vane, e ciò che doveva impedire la effettuazione della profezia non ha fatto che assicurarne l'adempimento. Così nell'antichità, nelle tragedie e nella storia propriamente detta, il male annunziato dall'oracolo o dal sogno è precisamente portato dalle precauzioni prese per evitarlo. Citerò semplicemente ad esempio, fra tanti altri, il re Edipo, e la bella storia di Creso con Adraste nel libro I di Erodoto, cap. XXXV, 43. Casi simili a questi, di seconda vista, sono stati riuniti dal molto onorevole Bende Bendsen, nella 3ª parte del tomo VII dell'*Archiv für thierischen Magnetismus* di Kieser (v. specialmente gli esempi 4, 12, 14, 16); e se ne trova un altro nella *Theorie der Geisterkunde* di Yung Stilling, § 155. Ora se il dono della seconda vista fosse così frequente come invece è raro, sarebbero innumerevoli avvenimenti, anticipatamente annunziati, che si verificherebbero esattamente; e la prova di fatto innegabile, che tutto ciò che avviene, sia generale sia particolare, è rigorosamente necessario, diverrebbe una prova generale, fornita a ciascuno. Non vi sarebbe più luogo a dubitare che, per quanto puramente accidentale si presenti il corso delle cose, non è tuttavia affatto tale, e bisognerebbe piuttosto ammettere che tutti questi casi stessi, *τὰ εἴκη φενόμενα*, fanno parte di una necessità essenzialmente nascosta, *εἱμαρμένη*, e della quale il caso non è che un semplice strumento. Scoprire

questa necessità è stato in tutti i tempi lo scopo della Mantica. Ma dalla realtà della Mantica, che qui invochiamo, non discende propriamente soltanto che tutte le cose accadono perfettamente necessarie, ma anche che esse sono in qualche guisa già anticipatamente determinate, che esse hanno una specie di realtà obiettiva, poichè si offrono allo sguardo del veggente come qualche cosa di presente. Tuttavia ciò può ancora ricondursi alla semplice necessità, per tali fatti, di prodursi in conseguenza del corso della serie degli effetti e delle cause. Ma, in ogni caso, il concetto o meglio l'opinione che questa necessità di tutto ciò che accade non è una necessità cieca, dunque la credenza a uno svolgimento voluto insieme e necessario della serie degli avvenimenti della nostra vita, costituisce un fatalismo di una specie superiore, che non si lascia, è vero, dimostrare come il fatalismo ordinario, ma al quale nondimeno non v'è uomo che non giunga presto o tardi, e al quale si attiene, secondo la levatura della sua intelligenza, lungamente o sempre. Questo fatalismo noi possiamo, per distinguerlo dal fatalismo ordinario e dimostrabile, chiamarlo *Fatalismo trascendente*. Esso non nasce, come l'altro, da una conoscenza puramente teorica nè dalla ricerca necessaria per edificare tale conoscenza, ricerca della quale troppo pochi sarebbero capaci; ma emana da sè stesso poco a poco dalle esperienze della propria vita di ciascuno. Fra tutti i fatti di sua vita ciascuno ne nota alcuni che, essendo stati per lui particolarmente fortunati, da una parte portano in sè l'impronta di una necessità morale e interiore e dall'altra portano l'impronta di un

caso, della fatalità esteriore, cui si sarebbe debitori di essi tutti. Ciò succedendo spesso, ne viene poco a poco l'opinione, che spesso si cambia in convinzione, che il corso della vita dell'individuo, per quanto complesso appaia, forma un tutto ordinato, avente una sua determinata tendenza e un suo significato pieno di senso, così come un'epopea composta con la massima cura (1). Ma tuttavia l'insegnamento, che ne risulta per l'individuo, non si riferisce che alla sua volontà individuale — che è, in ultima analisi, il suo errore individuale. Imperocchè non è nella storia del mondo, come la filosofia del professore di filosofia imagina, che si trova effettuata l'idea di un piano e di un insieme, bensì nella vita dell'individuo. I popoli esistono semplicemente *in abstracto*; gli individui costituiscono invece ciò che vi ha di reale. Di conseguenza, la storia generale del mondo non ha alcun significato metafisico diretto: e non è, a dirla propriamente, che una semplice configurazione accidentale. Ricordo qui tutto ciò che ho detto su questo punto nella mia opera *Die Welt als W. und V.*, t. I, § 35. — Dunque, a questo proposito del destino proprio dell'individuo, si vede nascere presso molti questo *fatalismo trascendente*, cui dà forse occasione per ogni individuo, una volta o l'altra, l'attenta considerazione della propria vita, quando è sufficientemente lunga; e che non soltanto è molto consolante, ma

(1) Vi sono molte scene del nostro passato che, esaminate da vicino, ci sembrano un tutto così ben ordinato come potrebbe essere il romanzo meglio lavorato.

presenta anche molto di vero. Così in tutte le epoche se ne è fatto un dogma (1).

Voglio qui riportare, perchè lo merita per la sua verità, la testimonianza di un uomo di mondo e cortigiano navigato, pervenuto all'età di Nestore, quella di Knebel, dell'età di 90 anni, il quale dice in una lettera: « Si noterà, se si esamina con attenzione, che nella vita della maggioranza degli uomini si rivela un certo piano che, sia che la lor propria natura, sia che le circostanze della loro vita li spingano ad effettuarlo, è loro anticipatamente assegnato come lo scopo dei loro sforzi. Essi possono passare nella vita per le peripezie più diverse; alla fine, tuttavia, la loro esistenza forma un tutto, del quale tutte le parti si accordano visibilmente tra loro. La mano del destino, un destino qualunque, — per quanto oscura sia la loro azione — si mostra certamente, sia che questa obbedisca ad una spinta esteriore o a una eccitazione dal di dentro: pure accadendo spesso

(1) Non è nè ciò che *facciamo*, nè gli *avvenimenti* della nostra vita che costituiscono la nostra *opera;* ma ciò che nessuno imagina di prendere per tale, cioè la nostra *natura*, la nostra *maniera di essere*. Quest'ultima e le circostanze e gli avvenimenti esteriori, legati tra loro dalla rigorosa legge della causalità, fanno sì che le nostre azioni ed il corso della nostra vita si svolgono con una perfetta necessità. Già dunque dalla sua nascita l'uomo ha tutta la sua esistenza irrevocabilmente predeterminata sino alla più piccola particolarità, in maniera che una sonnambula dotata di una grande chiaroveggenza può predirla esattamente. È in ciò la grande sicura verità che noi dovremo tener presente allo spirito quando consideriamo e giudichiamo il corso della nostra vita, le nostre azioni e le nostre passioni.

che altre cause contrariino tal direzione. Per quanto ingarbugliato sia il corso della vita, sempre si rivela in essa una base e una direzione » (*Knebel's litterarischer Nachlasz*: 2ª ediz., 1840, t. III, p. 452).

Questa idea di piano, che così si rileva nel corso della vita di ogni individuo, si spiega in parte con la immutabilità del carattere che portiamo nascendo, del quale le conseguenze si svolgono implacabili, e che fa sì che l'uomo batte sempre la stessa strada. Ciò che meglio conviene al suo carattere è riconosciuto da ciascuno in una maniera così rapida e così sicura che d'ordinario la coscienza riflessa, lucida, non vi ha alcuna parte, ed egli agisce, di conseguenza, in maniera immediata, e quasi per via dell'istinto. Questa maniera di conoscenza, mettendo capo all'azione senza passare per la coscienza lucida, si può paragonarla alle *reflex actions* di Marshal Hall. In vista di essa ciascun uomo, cui non sia fatta alcuna violenza esteriore o dai suoi proprii pregiudizi o dalle false vedute che possa avere, persegue e raggiunge ciò che conviene a sè stesso, senza nemmeno potersene render conto; così la testuggine, covata nella sabbia dal calore del sole, appena uscita dall'uovo, corre subito senza esitare nella direzione dell'acqua, che non può ancora vedere. Ed ecco la bussola interiore, l'istinto segreto, che mette ciascuno sulla via diritta, la sola che gli convenga, e che egli non conosce tuttavia essere la buona se non quando l'ha percorsa. Ciò non sembrerebbe però sufficiente, data la forte influenza ed il grande potere delle circostanze esteriori; ed allora non pare affatto credibile che la più importante cosa del mondo, il

corso di questa vita umana, vissuta a prezzo di tante agitazioni e mali e sofferenze, debba essere abbandonato, sia pure solamente per una metà, la metà esteriore, puramente e semplicemente alla discrezione di un caso veramente cieco, che non è niente in sè stesso, è estraneo ad ogni nozione di ordine ed è tuttavia condotto egli stesso a sua volta. Si è piuttosto tentati di credere che — come esistono alcune imagini, chiamate *Anamorphoses* (Pouillet, II, 171) che ad occhio nudo non presentano che deformità smorfiose e mutilate, ma vedute invece in uno specchio conico sono figure umane molto regolari — così la concezione puramente empirica del corso delle cose deve paragonarsi alla vista di quelle imagini a occhio nudo. A tentare di vedere una intenzione del destino nelle cose, non si fa che usare, al contrario, quello specchio conico, che introduce la combinazione e l'ordine in ciò che sembrava come gettato a casaccio. Ma a questa idea può tuttavia sempre opporsi la idea contraria, che questo insieme sistematico che noi crediamo vedere negli avvenimenti della nostra vita non è che il risultato dell'azione incosciente della nostra imaginazione avida di ordine e di unità: un procedimento dell'imaginazione simile a quello per cui, sopra un muro coperto di macchie, noi scopriamo delle figure umane e dei gruppi piuttosto distinti e belli, mentre in realtà non facciamo che mettere coesione e ordine in macchie dovute tutte al caso più cieco. E però vi ha luogo a congetturare che ciò che è per noi, nel senso più alto e più vero della parola, il giusto e l'utile, non può in realtà essere ciò che fosse semplicemente di-

visato, e mai effettuato, dunque ciò che non ha mai avuto altra esistenza che nel nostro pensiero — i *vani disegni, che non han mai loco* di Ariosto — e che dunque, una volta che il caso l'ha fatto fallire, avremo a dolercene per tutta la vita; ma che piuttosto ciò che noi troviamo realmente impresso nella grande imagine della realtà, e del quale diciamo con convinzione, una volta che ne abbiamo riconosciuto l'utilità, *sic erat in fatis*, è ciò che ha dovuto accadere; e conseguentemente, dunque, occorre che in qualche maniera sia provveduto alla effettuazione dell'utile, inteso in questo senso della parola, con l'unità, esistente in sostanza nelle cose, dell'*accidentale* e del *necessario*. In virtù di questa unità, nel corso della vita umana, la necessità interiore che si presenta come una spinta dell'istinto, ed il pensiero riflesso e ragionante, ed infine l'azione esteriore delle circostanze, reagendo l'uno sull'altro, gareggiano nel far sì che alla fine dell'esistenza, quando tutto è finito, la vita si rivela un'opera d'arte, che da salde basi è portata alla perfezione. E non di meno, per lo innanzi, quando questa vita andava svolgendosi, come ogni altra opera che non sia che abbozzata, non lasciava spesso riconoscere nè piano nè scopo. Quando invece è terminata, ed attentamente la si considera, occorre allora scorgere in ogni esistenza l'opera della più alta previdenza, della saggezza e della costanza. Circa poi l'importanza che la vita può avere nel suo complesso, ciò dipende dalla considerazione se il soggetto stesso sia un soggetto ordinario o straordinario. Da questo punto di vista potrebbe dedursi il concetto molto trascendente, che questo mondo dei

fenomeni, nel quale regna il caso, potrebbe avere per sostrato generalmente e per tutto un *mundus intelligibilis,* che dominasse esso stesso il caso. — La natura, è vero, fa tutto soltanto per la specie, e non fa niente soltanto per l'individuo; poichè per essa la specie è tutto e l'individuo è niente. Ma ciò che noi supponiamo agisca in questo caso, non sarebbe la natura, sarebbe il metafisico, che supera la Natura, ed esiste tutto *intero* ed *indivisibile,* in ogni individuo, e pel quale, di conseguenza, l'individuo vale il Tutto.

In verità, per venire in chiaro di ciò, occorrerebbe anzitutto rispondere convenientemente ai seguenti quesiti: Vi può essere disaccordo completo tra il carattere e il destino di un uomo? Ovvero, in definitiva, il destino stesso è sempre conforme al carattere? — Ovvero, infine, una necessità secreta, che non comprendiamo, e che si potrebbe paragonare al poeta autore di un dramma, provvede ognora a conciliare l'uno con l'altro nella maniera più conveniente? Ma qui occorre che le cose abbiano tutta la chiarezza desiderabile.

Intanto noi crediamo di essere in ogni momento padroni delle nostre azioni. E non è che quando gettiamo un colpo d'occhio indietro sulla nostra vita passata, e sopratutto quando abbracciamo con lo sguardo tutti i passi dolorosi che abbiamo potuto fare, con tutta la serie delle loro conseguenze, è allora che noi spesso non comprendiamo come abbiamo potuto fare questo, ed omettere di fare quello; in maniera che sembra che un estraneo potere abbia guidato i nostri passi. E allora Shakespeare dice:

Fate, show thy force; ourselves we do not owe;
What is decreed must be, and be this so!

Twelfth-night, A. I, sc. 5.

Mostra la tua forza, o fato. Noi non apparteniamo a noi stessi.
Ciò che è stato decretato, deve essere, e così sia.

(Ietzt du deine Macht, o Schicksal, zeigen:
Was seyn soll musz geschehen, und keiner ist sein eigen).

Goethe, anche lui, dice nel *Götz von Berlichingen* (Atto V): « Noi, uomini, non dirigiamo il nostro destino: ogni potere su di noi è lasciato agli spiriti malvagi, e la loro malevolenza lavora alla nostra rovina ». Nel *Comte d'Egmont* si trova ugualmente (Atto V, scena ultima): « L'uomo pretende di dirigere la sua vita, di dirigere sè stesso: e la sua vita interiore è irresistibilmente fatta dal suo destino ». Già il profeta Geremia aveva detto: « L'azione dell'uomo non è in suo potere: alcuno non ha il potere di decidere come agirà, e quale sarà la sua vita ». Si può con ciò paragonare Erodoto, libro I, cap. XCI, e IX, cap. XVI, e anche i *Dialoghi dei morti* di Luciano, XIX e XXX. Gli antichi non cessano dal celebrare in versi ed in prosa l'onnipotenza del destino, e di sottolineare così l'impotenza dell'uomo in suo confronto. Si vede da per tutto che essi sono penetrati da questa convinzione, ed hanno il presentimento di una coesione delle cose, misteriosa e più profonda della semplice coesione empirica. Da ciò presso i greci quella pluralità di termini per rendere questo concetto: *πότμος, αἶσα, εἱμαρμένη, πεπρωμένη, μοῖρα, Ἀδράστεια*, e forse anche altri. La parola *πρόνοια*, invece, deforma il concetto, ponendo all'origine il *νοῦς*, la cosa se-

condaria: il concetto diviene così, è vero, semplice e comprensibile, ma nello stesso tempo superficiale e falso. Il principio di tutto ciò è che le nostre azioni sono il prodotto necessario di due fattori: l'uno, il carattere, che resta immutabile e non è perciò da noi conosciuto che *a posteriori*, cioè poco a poco; l'altro, i motivi, i quali sono esteriori a noi, ci vengono necessariamente dal corso delle cose, ed agiscono sul detto carattere, che si suppone resti sempre lo stesso, con una necessità che equivale alla necessità meccanica. Ma il Me, che così giudica di questo svolgimento delle cose, è il soggetto della conoscenza, estraneo come tale a questi due fattori, e semplicemente spettatore critico del modo come agiscono. Egli ha talvolta occasione di stupirsi.

Quando si è finalmente compreso ciò che significa prendere come punto di vista questo fatalismo trascendente e si considera a tale stregua la vita dell'individuo, si ha talvolta davanti gli occhi il più meraviglioso fra tutti gli spettacoli nel contrasto esistente tra il carattere accidentale apparente, il carattere fisico di un fatto, e la sua necessità morale e metafisica, che non è tuttavia dimostrabile, e piuttosto non può essere che imaginata. Per chiarire a sè stesso la cosa con un esempio a tutti noto, ed insieme adatto, tanto esso è evidente, a servire di tipo, si consideri il *Gang nach dem Eisenhammer* di Schiller. Si vede in esso il ritardo che impiega Fridolino, occupato a servire la messa, nel compiere la sua missione, spiegarsi non meno per il fatto del caso che per l'importanza che egli annette al servizio di

Dio e per la necessità che ciò per lui rappresenta. Forse ciascuno, riflettendoci, troverà nella sua propria vita dei casi analoghi, per quanto non così importanti e di un significato così preciso. Ma molti saranno da ciò spinti ad ammettere che un potere *segreto* ed *inesplicabile* dirige tutti i giri e rigiri della nostra vita, molto spesso anche contro la nostra intenzione del momento, in maniera però da servire la sua unità obiettiva e la sua utilità subiettiva, dunque nella maniera che meglio conviene al nostro vero bene; ed infatti ci accade spesso di riconoscere più tardi ciò che vi era di insensato nei voti che formavamo in senso contrario. *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt* (Sen., *Epist.*, 107). Ma un tal potere riunirebbe tutte le cose come con un filo invisibile, e quelle stesse che la serie degli effetti e delle cause lasciasse senza rapporto le une con le altre, le ricongiungerebbe fra loro in maniera da farle tutte apparire allo stesso momento voluto. Questo potere dominerebbe dunque gli avvenimenti della vita reale così completamente come il poeta domina quelli che compongono il suo dramma; e l'accidente e l'errore, dei quali l'azione perturbatrice si fa a tutta prima e immediatamente sentire nel corso regolare delle cose e nel loro concatenamento, non sarebbero che semplici strumenti dei quali si serve la sua mano invisibile.

Ciò che più di tutto ci spinge ad ammettere arditamente l'esistenza di un tal potere, avente suo principio nella stessa origine profonda della necessità e del caso, un potere senza fondo, è la considerazione che l'*individualità* propria di ogni uomo, quella in-

dividualità sua particolare sotto tutti i punti di vista, fisico, morale, intellettuale, che per lui è tutto in tutto, e perciò dev'essere discesa dalla più alta necessità metafisica; è la considerazione, dico, che questa *individualità*, d'altra parte (come ho dimostrato nella mia opera principale, t. II, cap. XLIII), si presenta come il risultato necessario del carattere morale del padre, della capacità intellettuale della madre, e, per ciò che concerne il corpo, delle disposizioni fisiche comuni a tutti e due. Ma l'unione di questo padre e di questa madre ordinariamente è stata prodotta da circostanze che sembrano un puro caso. È dunque qui che si presenta irresistibilmente allo spirito l'idea necessaria o il postulato metafisico e morale di una unità ultima della necessità e del caso. Arrivare ad un'idea chiara di questa stessa ed unica radice dei due ritengo tuttavia impossibile: la sola cosa che si possa dire è che questo principio unico sarebbe nello stesso tempo ciò che gli antichi chiamavano il destino, *πεπρωμένη, εἱμαρμένη*, *fatum*, ciò che essi intendevano per genio protettore di ogni individuo, ed anche, nello stesso tempo, ciò che i cristiani adorano sotto il nome di Provvidenza, *πρόνοια*. Queste tre cose si distinguono, è vero, in ciò, che il fato è cieco, mentre le altre due sono concepite come dotate della facoltà di vedere; ma questa distinzione antropomorfica cade e perde ogni significato quando ci si metta dal punto di vista di quella essenza intima e metafisica delle cose, nella quale sola dobbiamo cercare la radice di questa unità inesplicabile del caso e del necessario, che

sembra segretamente presiedere alla condotta di tutte le cose umane.

L'idea che un genio assista ogni uomo e presieda al corso di sua vita dev'essere di origine etrusca, ma è stata tuttavia generalmente accolta presso gli antichi. L'essenziale di questa credenza si trova contenuto in un verso di Menandro che Plutarco (*De tranquill. an.*, c. XV, ed anche Stobeo, *Ecl.*, libro I, c. VI, § 4, e Clemente Alessandrino, *Strom.*, libro V, c. XIV) ci ha conservato:

> *Ἅπαντι δαίμων ἀνδρὶ συμπαράστατει*
> *Εὐθὺς γενομένῳ, μυστάγωγος τοῦ βίου*
> *Ἀγαθός.*

(Hominem unumquemque, simul in lucem editus est, sectatur Genius, qui vitae auspicium facit, bonus nimirum). Platone, alla fine della *Repubblica*, spiega come ciascuna anima, prima di rinascere ancora una volta, si sceglie un destino, con la personalità che le conviene, ed in seguito aggiunge: *Ἐπειδὲ δ' οὖν πᾶσας τὰς ψύχας τοῦς βίους ᾑρησθαι, ὥσπερ ἐλάχον, ἐν τάξει πρόστεναι πρὸς τὴν Λάχεσιν· ἐκείνην δ' ἑκάστῳ, ὃν εἱλέτο δαίμονα, τοῦτον φύλακα ξυμκέμπειν τοῦ βιοῦ καὶ ἀποπληρώτην τῶν αἱρεθεντων* (l. X, 621). Noi dobbiamo a Porfirio un commento del più alto interesse di questo passo, commento che ci ha conservato Stobeo nel suo *Ecl. eth.*, libro II, cap. VIII, § 37. Ma Platone aveva già detto in argomento: *οὐκ ὑμᾶς δαίμων λήξεται, ἀλλ'ὑμείς δαίμονα αἱρέσθω αἱρήσεσθι. Πρῶτος δὲ ὀλάχων* (il destino che determina semplicemente la natura della scelta)

πρῶτος αἱρέσθω βίον, ᾧ σύνεσται ἐξ ἀνάγκης. Orazio chiarisce molto bene la cosa:

> Scit Genius, natale comes qui temperat astrum,
> Naturae deus humanae, mortalis in unum
> Quodque caput, vultu mutabilis, albus et ater.
>
> (II. epist., 2, 187).

In Apuleio, *De deo Socratis*, p. 236, ediz. Bip., si trova, a proposito di questo genio, un passo che merita di essere letto con attenzione. Giamblico ha anche sullo stesso soggetto, nel suo libro *De mysteriis Aegypt.*, sez. IX, cap. VI, *De proprio daemone*, un breve ma importante capitolo. Ma ancora più notevole è il passo di Proclo nel suo commento dell'Alcibiade di Platone, p. 77, ed. Greuzer: ὁ γάρ πᾶσαν ἡμῶν τὴν ζῶην ἰθυνῶν καὶ τὰς τε αἱρέσεις ἡμων ἀποπλήρων, τὰς πρὸ τῆς γενέσεῶς, καὶ τας τῆς εἱμαρμένης δόσεις καὶ τῶν μοιρηγενετῶν θεῶν, ἐτι δὲ τὰς ἐκ τῆς πρόνοιας ἐλλάμψεις χορηγῶν καὶ παραμετρῶν, οὗτος ὁ δαίμων ἐστι κ. τ. λ. Teofrasto Paracelso ha un senso molto profondo della stessa verità quando si esprime in questi termini: « per far conoscere che cosa è il *fatum*, diciamo che ogni uomo ha uno spirito che abita fuori di lui ed ha la sua sede nelle stelle superiori; questo spirito ha lo stesso tipo del suo uomo, e da lui vengono a quest'ultimo, o prima o dopo, i *praesagia*, i quali sono dove lo spirito è: quegli spiriti si chiamano « *fatum* » (*Theophr. Werke*, Strasb., 1603, in folio, t. II, p. 36). Notisi che questo concetto si trova già in Plutarco, quando dice che, indipendentemente dalla parte della sua anima

immersa nel corpo terrestre, l'uomo ne ha un'altra, più pura, che si libra sopra la sua testa, e vi domina come una stella, ed è chiamata con ragione il suo demone, il suo Genio, che lo guida, e del quale l'uomo segue molto volontieri le ispirazioni. Il passo è troppo lungo per citarlo intero; ma la frase principale è: *τὸ μέν οὖν ὑποβρόχιον ἐν τῳ σώματι φερομὲνον ψυχὴ λέγεται. τὸ δὲ φθόρας λείφθεν, οἱ πόλλοὶ Νοῦν καλοῦντες, ἐντὸς εἶναι νομίζουσιν αὐτῶν. οἱ δὲ ὀρθως ὑπονοῦντες, ὡς ἐκτὸς ὄντα, Δαίμονα προσαγορεύουσι.* Notisi di passaggio che il Cristianesimo, che, com'è noto, ha volontieri trasformato gli dei e i demoni dei pagani in diavoli, sembrerebbe aver fatto di questo genio degli antichi lo *spiritus familiaris* dei dottori e dei maghi. — La concezione cristiana della Provvidenza è poi troppo conosciuta perchè sia necessario di fermarcisi sopra. — Tutti questi non sono tuttavia che modi figurati e allegorici di comprendere le cose di cui si tratta; poichè in via generale non ci riesce di rappresentarci le verità più profonde e più segrete se non con imagini e similitudini.

In realtà, però, ogni occulto potere, dirigente le influenze esteriori, non può in definitiva aver sua radice che nel fondo misterioso del nostro stesso essere, poichè l'α e l'ω di ogni esistenza si trova in definitiva in noi stessi. Ma la sola possibilità che sia così, anche nella migliore delle ipotesi, non riusciamo a intravederla soltanto in una certa misura ed in via approssimativa se non ancora con l'ausilio di analogie e di similitudini.

L'analogia più prossima, che ci si presenta, del

modo di comportarsi di questo potere, ci è fornita dalla *teleologia della natura*: la quale consiste nell'*utile* effettuantesi come senza conoscenza del fine, sopratutto là dove si manifesta l'*utilità esteriore*, cioè l'adattamento utile tra esseri diversi, tra esseri di specie diverse, utilità che può trovar posto anche nel mondo inorganico. Un esempio sorprendente di utilità di tale specie è nei relitti che il mare mena nelle regioni polari completamente sprovviste di alberi. Un altro esempio è nella circostanza che nel nostro pianeta i continenti sono stati spinti piuttosto verso il polo nord, dove l'inverno per ragioni astronomiche è più breve di 8 giorni ed è di conseguenza più dolce dell'inverno del polo sud. Invero è sempre l'utilità interiore, l'utilità che si manifesta senza dubbio possibile nel seno di un organismo, quell'accordo sorprendente, che per ciò occorre, fra la tecnica della natura e il suo semplice meccanismo, l'accordo del *nexus finalis* col *nexus effectivus* (rinvio su tale argomento alla mia opera principale, t. II, cap. XXVI, pp. 334-339; 3ª edizione, pp. 379-387); è questa utilità interiore che ci lascia ancora vedere, per analogia, come delle cose venute da punti diversi, dovrei dire dai più lontani, delle cose che sembrano a sè stesse come del tutto estranee le une alle altre, cospirano tuttavia ad una meta ultima, finiscono precisamente per incontrarsi, guidate non dalla conoscenza ma da una necessità superiore esistente anteriormente ad ogni conoscenza possibile. — E procediamo; se ci si rappresenta allo spirito la teoria, esposta da Kant e più tardi da Laplace, dell'origine del nostro sistema planetario, teoria della

quale la verosimiglianza equivale alla certezza, e ci si lascia andare a considerazioni del genere di quelle da me esposte nella mia opera principale (tomo II, cap. XXV, p. 324; 3ª ediz., p. 368); se ci si ripete dunque come dal gioco delle forze della natura cieca, secondo leggi immutabili, ha dovuto finire per venir fuori questo mondo planetario così meravigliosamente ordinato, — si ha allora anche qui un'analogia che può servire in maniera generale e approssimativa a farci comprendere come sia possibile che il corso della stessa vita individuale sia, in virtù di avvenimenti che sono spesso il gioco capriccioso del cieco caso, condotto quasi conformemente a un piano e nella maniera che meglio sembra convenire al vero ed ultimo bene della persona. Ciò ammesso, nulla vieta di considerare il dogma della *provvidenza* come peculiare all'uomo, come vero, ma non di una verità immediata e *sensu proprio*: esso sarebbe l'espressione mediata allegorica e mitica di una verità, e — come tutti i miti religiosi —, sufficiénte per il fine pratico e per la tranquillità dell'individuo; — nello stesso senso, per esempio, della teologia morale di Kant, nella quale stessa non bisogna vedere che uno schema destinato a servire di orientazione, dunque un'allegoria. In una parola, non sarebbe la verità, ma precisamente come se fosse. In queste forze prime della natura, oscure e cieche, dal gioco delle quali e dalle cui mutue reazioni origina il sistema planetario, è già la volontà di vivere — che più tardi si manifesta nei fenomeni più complessi della vita — ed è ciò che agisce nell'interiore, il principio direttivo, ciò che già sin da quel

momento, utilizzando le rigorose leggi della natura per attendere al suo fine, getta le solide fondamenta di tutta la struttura del mondo e del suo ordine; — mentre, ad esempio, l'urto o la vibrazione più accidentale, la declinazione dell'eclittica e la rapidità della rotazione, sono immutabilmente determinate, ed il risultato finale dev'essere la manifestazione della sua essenza intera, di quella essenza che già fortemente agisce nelle dette forze primitive. Del pari tutti i fatti che determinano gli atti di un uomo, indipendentemente dalla concatenazione delle cause ed effetti che li produce, non sono tuttavia che l'obiettivazione della volontà stessa, che già si manifesta nell'uomo stesso. Dal che si può intravedere, sebbene assai oscuramente, che questi avvenimenti devono necessariamente accordarsi e adattarsi ai più particolari fini di ciascun uomo. È in questo senso dunque che essi costituiscono quella misteriosa potenza che presiede al destino di ciascuno e della quale si fa allegoricamente il suo genio o la sua provvidenza. Ma, guardato da un punto di vista puramente obiettivo, ciò non è, in definitiva, che semplicemente la concatenazione causale generale, comprendente tutto senza eccezione, ed in virtù della quale tutto ciò che accade, accade per una necessità assoluta e completa, — che tiene il seggio del governo del mondo, semplicemente mitico; ed anche ha il diritto di portare il suo nome.

Per rendere ciò meglio comprensibile, possiamo ricorrere alla seguente considerazione generale. « Accidentale » significa solamente l'incontro nel tempo di ciò che non è legato da una concatenazione cau-

sale. Ma naturalmente non v'è niente di *assolutamente accidentale*. Anche ciò che è più accidentale non è che qualche cosa di necessario che si produce per una via determinata: delle cause determinate, collegate affatto in alto alla catena causale, hanno già da lunghissimo tempo reso necessario che tale o tal altra cosa si producesse in un dato momento e di conseguenza nello stesso momento di un'altra. Questo fatto è dunque l'anello isolato di una catena di cause ed effetti che si sviluppa nella direzione del tempo. Ma di queste catene causali ve n'ha, dato lo spazio, un numero infinito che si svolgono l'una accanto all'altra; esse perciò non sono assolutamente estranee l'una all'altra e senza connessione tra loro: è più vero dire che esse tengono le une alle altre in molti modi. Ad es., parecchie cause, agenti nello stesso tempo, aventi ciascuna il suo diverso effetto, provengono, se si rimonta affatto in alto, da una causa comune, e sono di conseguenza congiunte le une con le altre, come i discendenti di uno stesso antenato. D'altra parte, un effetto isolato, che si produce a un certo momento, ha spesso bisogno del concorso di parecchie cause diverse, le quali rimontano tutte al passato, e formano ciascuna un anello della propria catena. Di conseguenza, tutte queste catene causali, svolgendosi nel tempo, formano un'unica rete, immensa, di maglie intrecciate in molteplici maniere, che ugualmente si svolge in tutta la sua estensione nella direzione del tempo, e forma precisamente il corso del mondo. Se quindi ci rappresentassimo ciascuna di queste catene causali con dei meridiani che andassero nel senso del tempo,

noi potremmo dappertutto rappresentare con delle parallele i fatti che si producono nello stesso momento e che perciò non sono fra di loro in rapporti di legame causale diretto. Ora tutto ciò che si trova situato sotto lo stesso parallelo, non si trova in rapporti di legame immediato; ma non formando tuttavia tutto che una rete dalle maglie intrecciate e svolgendosi tutte queste cause e tutti questi effetti insieme come un tutto nella direzione del tempo, ne consegue non di meno che vi ha, indirettamente, tra tutti questi fatti, un legame certo per quanto remoto. La simultaneità dei fatti producentisi in un dato momento è dunque una simultaneità necessaria. In ciò riposa il concorso accidentale di tutte le condizioni di un fatto, necessario nel senso più elevato della parola: il compimento di ciò che il destino ha voluto. Con ciò si spiega, per es., il fatto che, quando in seguito alle invasioni l'onda della Barbarie si abbattè sull'Europa, i più bei capolavori della scultura greca, il Laocoonte, l'Apollo del Vaticano e altri, disparvero immantinente come inghiottiti per un colpo di scena, sommergendosi nel seno della terra, per restar là intatti un migliaio di anni, attendendo un tempo migliore, più nobile, capace di comprendere e di apprezzare le arti; ed infine, quando questo tempo fu venuto, verso la fine del XV secolo sotto il papa Giulio II, apparirono nuovamente alla luce come i modelli ben conservati dell'arte e del vero tipo della forma umana. Con ciò anche si spiega l'incontro a tempo opportuno di occasioni e circostanze importanti e decisive per la vita degli individui, e finalmente anche il fatto dei pre-

sagi, la credenza nei quali è così generale e così profondamente ancorata che non è raro che essa abbia trovato posto nelle teste più rigorose. Niente, in effetti, è *assolutamente* caso, o piuttosto tutto accade necessariamente; e certamente la simultaneità stessa di fatti fra cui non esistono rapporti di causalità, questa simultaneità che si chiama caso, è una simultaneità necessaria, poichè ciò che si produce nello stesso momento era già *come tale* determinato dalle sue cause, nel più lontano passato. — Così tutto si riflette in tutto; ogni cosa ha in ogni cosa la sua eco; e all'insieme delle cose può applicarsi quella ben nota sentenza di Ippocrate (*De alimento*, ed. Kühn, t. II, pag. 20), relativa al concorso, alla collaborazione di tutte le parti dell'organismo: *Ζύῤῥοια μία, σύμπνοια μία, σύμπαθεα πάντα.* — La tendenza, ognora rinascente, dell'uomo nel credere ai presagi, i suoi *extispicia* ed i suoi *ὀρνιθοσκοπία*, la sua usanza di aprire a caso la Bibbia per farne un oracolo, di tagliare le carte, di far colare del piombo, di consultare la posatura del caffè e tante altre cose, tutto ciò testimonia della sua credenza, che sfida tutte le ragioni, nella possibilità di conoscere in qualche maniera da ciò che è presente e che ha sotto gli occhi ciò che lo spazio e il tempo gli nascondono, dunque ciò che è lontano e ciò che deve avvenire, in guisa che nulla vieta che egli possa dedurre l'uno dall'altro alla sola condizione di avere la chiave di tale scrittura segreta.

Una seconda analogia, del tutto diversa, che può contribuire a farci comprendere indirettamente il fatalismo trascendente, del quale si tratta, una seconda

analogia ci è fornita dal *sogno*, col quale la vita ha in generale una rassomiglianza da lungo tempo riconosciuta e spesso esposta; tanto che l'Idealismo trascendentale di Kant può essere considerato come la formula più chiara di questa concezione, che fa della nostra esistenza cosciente quasi una specie di sogno: io ho anche detto questo nella mia critica della sua filosofia. Questa analogia col sogno ci fa intendere, sempre però soltanto in una lontananza nebulosa, come il potere segreto che domina e dirige, secondo i piani che ha per noi stabiliti, gli avvenimenti esteriori che ci riguardano, potrebbe tuttavia avere le sue basi nella profondità incommensurabile del nostro proprio essere. Anche nel sogno, certamente, le circostanze che sono i motivi dei nostri atti si presentano ugualmente come circostanze esteriori, indipendenti da noi, spesso anzi da noi temute, puramente accidentali; e non di meno si ha tra esse un legame segreto e predisposto. Un potere nascosto, cui obbedisce tutto ciò che a caso si produce nel sogno, dirige anche e combina queste circostanze e, in verità, unicamente in rapporto a noi. Ma ciò che qui v'è di più strano è che infine questo potere non può essere altro che la nostra propria volontà, ma la nostra volontà considerata da un punto di vista che non è quello della attività cosciente che essa spiega nel sogno. È perciò che gli avvenimenti del nostro sogno, molto spesso, si producono del tutto contro la nostra più chiara volontà, eccitando in noi la sorpresa, la ripugnanza, la paura stessa, il timore della morte, senza che il destino, che noi conduciamo tuttavia segretamente noi stessi,

venga in nostro soccorso; — è perciò che noi facciamo avidamente una domanda per ricevere una risposta che ci sorprende, o anche che noi ci vediamo interrogati come in un esame e siamo incapaci di trovare la risposta, che nello stesso istante un altro, a nostra onta, dà senza esitare; e non pertanto in un caso come nell'altro la risposta non può venire che dai nostri proprii mezzi. Vi è ancora un'altra spiegazione che fa meglio comprendere questa condotta misteriosa, che da noi discende, degli avvenimenti nel sogno, e il suo procedimento. Tale spiegazione può sola bastare, ma è purtroppo di natura oscena. Mi attendo quindi lettori degni che mi rivolga a loro, i quali non vorranno scandalizzarsi nè prendere la cosa dal lato ridicolo. Vi sono, come è noto, dei sogni che servono ad un fine materiale: cioè a vuotare di semenza le borse troppo piene. I sogni di tal fatta comprendono naturalmente delle scene lubriche.

Ma talvolta si dà anche il caso di sogni che non hanno questo fine diretto nè lo raggiungono indirettamente. Vi ha però qui questa differenza: nei sogni della prima specie le belle e l'occasione si mostrano subito favorevoli e la natura raggiunge il suo scopo. Nei sogni dell'altra specie, al contrario, la cosa che desideriamo più vivamente, incontra sempre nuovi ostacoli, che ci sforziamo invano di superare, per non raggiungere finalmente lo scopo. Chi crea questi impedimenti e fa ininterrottamente fallire i nostri più vivi desiderii? Soltanto la nostra propria volontà, ma la nostra volontà proveniente da una regione situata molto di là dalle concezioni co-

scienti del sogno, e che di conseguenza vi interviene come un destino implacabile. Ma non dovrebbe poter essere lo stesso del destino nella realtà? di quest'ordinamento sistematico che ogni uomo forse, a un certo momento, vede negli avvenimenti di sua vita, e che sarebbe analogo a quello che abbiamo visto nel sogno? Accade talvolta che noi abbiamo formato un progetto, cui ci siamo fortemente attaccati, e del quale vien più tardi dimostrato che non aveva nulla di consentaneo al nostro vero bene. Di questo progetto noi perseguiamo l'effettuazione con ardore, e tuttavia contro di esso si rivela quasi una congiura della sorte, che mette in movimento tutto il suo ingranaggio per farlo fallire; e noi siamo così finalmente ricondotti contro la nostra volontà alla via che è veramente per noi quella buona. In presenza di questa opposizione che sembra preordinata, è un modo di dire di molte persone il seguente: mi sembra che ciò non *deve* essere; altri vi vedono dei presagi, altri il dito di Dio. Ma tutti sono di questo avviso, che se la sorte si ostina così manifestamente a contrariare l'esecuzione di un progetto, bisogna abbandonarlo; poichè tale progetto, non convenendo allo scopo finale pel quale, a nostra insaputa, noi siamo fatti, non sarà compìto, ed ostinandoci a perseguirlo, ci attireremo da parte del destino dei rabbuffi sempre più rudi, sino a che non saremo, finalmente, di nuovo nella diritta via; ovvero ancora poichè, se ci riuscisse di violentare le cose, non potrebbe che venircene del danno e del malanno. Da ciò si trova pienamente confermato il famoso *ducunt volentem fata, nolentem trahunt*. In molti casi diviene realmente ma-

nifesto, più tardi, che importava effettivamente al nostro vero bene che quel progetto fallisse. E ciò potrebbe esser vero anche nei casi quando non ne sappiamo niente, sopratutto se consideriamo come nostro vero bene il bene metafisico morale. — Se però ora prendiamo in considerazione il risultato finale di tutta la mia filosofia, che, cioè, ciò che produce e sostiene il fenomeno del mondo è la volontà, la volontà che vive e si agita in ogni individuo, e se ci rammentiamo nello stesso tempo della rassomiglianza così generalmente riconosciuta della vita e del sogno, noi possiamo allora, riassumendo tutto ciò che si è detto, rappresentarci, in via generale, come del tutto possibile che, allo stesso modo che ciascuno è l'impresario segreto dei suoi sogni, così il destino, che domina il corso della nostra vita reale, discende anch'esso in qualche maniera da questa volontà, che è la nostra propria, ma che tuttavia, quando si presenta come destino, esercita la sua azione da una regione situata molto di là dalla nostra coscienza rappresentativa individuale, la quale non fa che fornire i motivi che dirigono la nostra volontà empirica, conoscibile, la nostra volontà come individuo, questa volontà che di conseguenza deve dare le più vive battaglie a quell'altra volontà nostra che si presenta come il destino, quella volontà che è il nostro genio: « che abita ed ha sua sede nelle stelle superiori », che abbraccia di lontano il contenuto della coscienza individuale ed è di conseguenza implacabile a suo riguardo; che dispone e fissa, mercè coazione esteriore, ciò che non deve lasciare alla nostra volontà empirica la cura di tro-

vare, e ciò che vuole invece che essa sappia senza fallo.

Per attenuare ciò che vi è di sorprendente, anzi di esorbitante, in questa audace proposizione, si può servirsi anzitutto di un passo di Scot Erigene, a proposito del quale bisogna ricordarsi che il suo Dio, cui la conoscenza è estranea, del quale non si potrebbero asseverare, a titolo di attributo, nè lo spazio nè il tempo nè le dieci categorie di Aristotele, — al quale resta in via generale un solo attributo, la *volontà*; — bisogna ricordarsi che questo Dio non è evidentemente niente altro che ciò che è in noi la volontà di vivere: « Est etiam alia species ignorantiae in Deo, quando ea, quae praescivit et praedestinavit, ignorare dicitur, dum adhuc in rerum factarum cursibus experimento non apparuerint (*De divis. nat.*, pag. 83, ediz. Oxford) ». E subito dopo: « Tertia species divinae ignorantiae est per quam Deus dicitur ignorare ea, quae nondum experimento actionis et operationis in effectibus manifeste apparent: quorum tam invisibiles rationes in seipso, a seipso creatas et sibi ipsi cognitas possidet ».

Poichè testè, per fare in qualche modo comprendere l'opinione qui esposta, abbiamo fatto ricorso alla rassomiglianza ben conosciuta della vita col sogno, bisogna tuttavia notare questa differenza, che nel semplice sogno i rapporti sono ciò che vi è di più semplice: non vi è che un *me* che veglia e sente realmente; gli altri *me* non sono che fantasmi. Nel grande sogno della vita, al contrario, i rapporti sono complessi e reciproci, in quanto non soltanto l'individuo, quando è necessario, figura nel sogno

di un altro, ma quest'ultimo individuo a sua volta figura nel sogno del primo; in guisa che, in virtù di una vera *harmonia praestabilita,* ciascuno non sogna che ciò che gli conviene, data la sua direzione metafisica; e tuttavia tutti questi sogni, tutte queste vite s'intrecciano in maniera che ciascuno ha ciò che gli è giovevole e fa nel contempo ciò che è necessario agli altri. Da ciò discende che forse un grande avvenimento mondiale si concilia col destino di un gran numero di migliaia di persone e nel contempo con quello di ciascuno di essi in una maniera affatto particolare. Tutti gli avvenimenti della vita di un uomo potrebbero dunque raggrupparsi secondo i due modi fondamentalmente diversi come si contengono. Vi ha da prima la connessione obiettiva, causale, degli avvenimenti naturali; vi ha, in secondo luogo, la connessione subiettiva, la quale non esiste che in rapporto all'individuo del quale la vita è fatta dai detti avvenimenti, connessione così subiettiva come lo è il suo proprio sogno; nella quale, non pertanto, i fatti sono ugualmente, quanto alla loro successione e al loro contenuto, determinati necessariamente, ma alla maniera delle scene di un dramma che si seguono, perchè così vuole il poeta. Ora, che queste due specie di coesione esistano insieme, e che lo stesso fatto, anello di due catene del tutto diverse, si adatti tuttavia esattamente a tutte e due, donde consegue che, ogni volta, il destino dell'uno si addice al destino dell'altro, e ciascuno è, nello stesso tempo che l'eroe del suo proprio dramma, la comparsa nel dramma altrui; è in verità cosa che supera la nostra forza di comprensione e che non può essere conce-

pita come possibile se non a condizione di ammettere la più sorprendente *armonia prestabilita*. Ma, d'altra parte, non sarebbe impotenza e pusillanimità ritenere impossibile che le vite umane, le vite di tutti gli uomini insieme, riescano ad effettuare tra loro quel *concentus* e quell'armonia che il compositore sa far regnare fra tante voci apparentemente discordanti tra loro, che compongono la sua sinfonia? Ed anzi, il timore che ci ispira questo concetto straordinario, svanirà un poco, se noi teniamo presente che il soggetto del grande sogno della vita è, in un certo senso, un solo e stesso soggetto, la volontà di vivere, e che qualunque molteplicità di fenomeni è condizionata dal tempo e dallo spazio. È un gran sogno che sogna questo essere *Uno*: un sogno, ma un sogno di tal sorta che tutti i suoi personaggi lo sognano con lui. Dal che discende che tutto è in tutto, e tutto si acconcia a tutto. Si vuole ora andare più lontano? Si ammette il doppio concatenamento di tutti i fatti, in virtù del quale ogni essere, anzitutto esiste per sè stesso, si agita, opera e va necessariamente per la sua via, in una maniera conforme alla sua natura, e d'altra parte, nello stesso tempo, deve servire all'intelligenza di un altro essere, deve agire su lui, ed è egli stesso preordinato e adattato a tale scopo, precisamente come lo sono le imagini dei loro sogni? — Se, dico, ciò si ammette, bisognerà dunque estenderlo a tutta la natura, dunque anche agli animali e agli altri esseri sforniti di coscienza. Ma è allora che si comincia a intravedere la possibilità degli *omina, praesagia* e *portenta*, poichè ciò che, nel corso ordinario della natura, accade *necessaria-*

mente, può d'altra parte considerarsi come qualche cosa che non è per me che una semplice imagine, una certa disposizione del sogno che è la mia vita, che non si produce e non esiste che in rapporto a me, o ancora come un semplice riflesso e un'eco della mia propria azione e della mia vita. Da ciò dunque deriva che il *naturale* di un fatto, la sua necessità percepita con la conoscenza delle sue cause, non escludono in alcun modo il suo lato di presagio; come il suo lato di presagio non esclude il suo lato naturale e necessario. S'ingannano completamente coloro i quali pretendono negare il lato di presagio di un avvenimento per la ragione che esso è inevitabile; essi lo dimostrano indicandone molto chiaramente le cause naturali e necessarie, in nome della fisica, con arie saccenti, se è un fenomeno della natura. Di ciò nessun uomo sensato dubita; nessuno vuol presentare un presagio per un miracolo; ma precisamente perchè la catena senza fine delle cause e degli effetti, con la inflessibile necessità che le è propria e la sua stessa predestinazione, ha reso inevitabile l'apparizione di tal fenomeno in un dato momento del tempo, precisamente per ciò il fenomeno prende il carattere di presagio. A questi furbi bisogna sopra tutto ricordare, specialmente se sono fisici, che « there are more things in heaven and earth than are dreamt of in your philosophy » (*Amleto*, atto I, scena V). D'altra parte, con la credenza ai presagi, noi vediamo contemporaneamente riaprirsi la porta all'Astrologia: il fatto più insignificante che serve di presagio, il volo di un uccello, l'incontro di qualcuno o qualsiasi altro simile

cosa, è preordinato da una serie di cause che è anch'essa senza fine, e che si svolge con la stessa necessità di quella che rende conto dello stato preciso delle stelle in un dato momento. Solo che la costellazione è situata così in alto che metà degli abitanti della terra la vedono nello stesso istante, e il presagio, al contrario, non è visibile che nella cerchia dell'individuo cui si riferisce. Si vuole, del resto, rappresentarsi in maniera sensibile, con una similitudine, la possibilità dei presagi? Colui che, nel momento di compiere un atto importante della sua vita, del quale le conseguenze sono ancora nascoste nel seno del tempo, vede un buono o cattivo presagio, che lo mette in diffidenza o lo conferma nel suo proposito, si può paragonare a una corda tesa, che, se la si tocca, non si sente, e tuttavia percepirebbe la corda estranea che risonasse in conseguenza della sua propria vibrazione.

Per merito di Kant, che ha distinto la cosa in sè dal suo fenomeno, e per merito di me stesso che ho ricondotto la prima alla volontà e l'altro alla rappresentazione, si può oggi intravedere, imperfettamente, è vero, ed approssimativamente, la possibilità di conciliare tre contradizioni. Queste tre contradizioni sono: 1° Anzitutto la contradizione esistente tra la libertà della volontà in sè stessa e la necessità generale di tutti gli atti dell'individuo. 2° Quella che vi è tra il meccanismo e la tecnica della natura o tra il *nexus effectivus* e il *nexus finalis*, o tra la spiegazione puramente causale della natura e la spiegazione teleologica (vedi in proposito la *Kritik der Urtheilskraft* di Kant, § 78; e la mia grande opera,

t. II, cap. XXVI, pp. 334-339; 3ª ediz., pp. 379 387). 3° Infine la contradizione tra ciò che vi è di manifestamente accidentale in tutti gli avvenimenti della vita individuale e la loro necessità morale avente per fine lo svolgimento di questa vita e conforme ad una certa utilità trascendente dell'individuo; in altri termini, in linguaggio popolare, tra il corso della natura e la Provvidenza. Il nostro modo di comprendere la possibilità di dissipare ciascuna di queste tre opposizioni, benchè non sia sufficientemente chiaro per alcuno, lo è tuttavia più per la prima che per la seconda, ma quasi niente per la terza. Nondimeno il fatto che noi comprendiamo, se pure in una maniera incompleta, che ciascuna di queste contradizioni si può risolvere, getta almeno qualche po' di luce sulle due prime, servendo loro d'imagine e di paragone.

A che tenda ora finalmente tutta questa direzione metafisica del corso della vita individuale, di cui si parla, non si può enunciare in maniera generale. Se ci si limita a qualche caso, sembra spesso che essa si proponga unicamente il nostro bene temporaneo, il nostro bene attuale. Ciò però, data la niuna importanza, l'imperfezione, la futilità e la corta durata di un tal bene, non può seriamente ritenersi il suo fine ultimo. Noi dobbiamo dunque cercare questo fine nella nostra esistenza eterna, quella esistenza che supera la vita individuale. E non si può dire che in una maniera affatto generale che, da quella direzione, il corso della nostra vita è regolato in tal guisa che la conoscenza d'insieme che ne ricaviamo suscita nella nostra volontà, considerata come il centro e

l'essenza stessa dell'uomo, l'impressione più utile dal punto di vista metafisico. Imperocchè, per quanto la volontà di vivere trovi la sua risposta nel corso stesso del mondo in generale, considerato come la manifestazione di questo sforzo della volontà, ciascun uomo è tuttavia questa volontà di vivere in condizioni affatto individuali e particolari, o piuttosto è un atto individuato di detta volontà, e la risposta sufficiente non può così essere che un certo svolgimento del mondo, non un altro, effettuantesi con i fatti occorrenti. Ora, siccome i risultati della mia filosofia, che è una filosofia seria (che non rassomiglia in niente alla filosofia dei professori, che è una filosofia da burloni), siccome i risultati della mia filosofia ci hanno appreso a riconoscere che l'ultimo fine dell'esistenza terrestre è quello di stornare la volontà di voler vivere, bisogna ammettere che ciascuno è condotto poco a poco a questo fine nella maniera che si adatta alla sua individualità, dunque spesso anche con lunghi rigiri. Poichè poi la felicità e la gioia lavorano precisamente contro questo fine, noi vediamo di conseguenza che il corso della vita di ogni uomo ha immancabilmente la sua parte di avversità e di sofferenza, una parte più o meno grande secondo gli individui, e solamente in casi rarissimi superante ogni misura, come nelle morti tragiche, quando sembra che la volontà debba essere sino ad un certo punto violentemente spinta al disgusto della vita, e come se l'operazione cesarea le fosse necessaria per questa seconda nascita.

Così noi siamo condotti, da questa direzione invisibile e che non si fa conoscere che nella maniera

più dubbiosa, sino alla morte; la morte, risultato proprio della vita, e, in una certa misura, suo scopo. Nel momento della morte, si stringono presso di noi ed entrano in azione tutte le potenze misteriose, benchè aventi precisamente le loro radici in noi stessi, che decidono del destino eterno dell'uomo. Il loro conflitto ha per risultato d'indicar la via che l'individuo deve percorrere in avvenire, di preparare la sua nuova nascita — ed a ciò concorre tutto il bene e il male che ha in lui e dal che la sua sorte è irrevocabilmente decisa. Ciò spiega il carattere altamente serio, grave, solenne e terribile dell'ora della morte. La morte è una crisi — nel senso più rigoroso della parola — un ultimo giudizio.

III.

Saggio sull'apparizione degli spiriti e su ciò che vi ha attinenza.

Gli spettri, nel secolo supercritico ora decorso, a dispetto di tutto, meno completamente banditi che disdegnati, sono stati, come già precedentemente la magia in questi ultimi 25 anni, oggetto di riabilitazione in Germania. E forse non a torto. Le prove che si davano contro la loro esistenza erano, in effetti, in parte delle prove metafisiche, e come tali riposanti dunque su basi poco sicure, ed in parte delle prove empiriche; ma delle prove empiriche dimostranti solamente che, nel caso in cui non apparisse alcuna frode accidentale, alcuna frode cosciente, non vi sarebbe potuto esser niente, che avesse potuto agire per mezzo di raggi luminosi sulla retina, o per mezzo della vibrazione dell'aria sul timpano. Ma ciò non prova che contro la presenza di corpi dei quali nessuno avrebbe affermato l'esistenza, e dei quali la conoscenza, per via detta fisica, annullerebbe la realtà dell'apparizione degli spiriti.

Infatti è nell'essenza dello spirito che la sua presenza non ci sia rivelata che in tutt'altra maniera che quella di un corpo. Ciò che affermerebbe un veggente, che comprendesse sè stesso e sapesse esprimersi, è semplicemente la presenza nel suo intelletto visuale (anschauend) di una imagine non distinguentesi in niente dall'imagine provocata là stesso dai corpi agenti con l'intermediario della luce e dei suoi raggi; e ciò tuttavia senza la presenza reale di tali corpi; e alla stessa maniera, per quanto si attiene alle sensazioni uditive, ai rumori, ai suoni di voce, è come se le vibrazioni dei corpi o dell'aria colpissero le nostre orecchie, senza che vi sia però alcun corpo in movimento. Precisamente in ciò è la fonte del disprezzo che si nota in tutto ciò che si dice a favore o contro la realtà dell'apparizione degli spiriti. Invero, l'apparizione di uno spirito si presenta precisamente come un'apparizione corporale, e non di meno non è e non deve essere tale. È in ciò una distinzione difficile, che esige una conoscenza reale, un sapere filosofico e fisiologico. Si tratta in effetti di comprendere che un'azione come analoga a quella di un corpo non supponga necessariamente la presenza di un corpo.

Occorre anzi tutto qui rammentare e aver presente allo spirito, in tutto ciò che seguirà, ciò che ho più volte distesamente dimostrato (in particolare nella seconda edizione della mia *Memoria sul principio della ragione sufficiente*, § 21, ed inoltre sulla visione ed i colori, § 1 — *Theoria Colorum*, II. — *Welt als W. und V.*, t. I, pp. 12-14; 3ª ediz., pp. 13-14, t. II, cap. 2) — che la nostra visione del

mondo esteriore non è semplicemente *sensitiva*, ma sopratutto *intellettuale*, cioè, per parlare obiettivamente, *cerebrale*. I sensi non dànno mai che una semplice *sensazione* nel loro organo, dunque una materia molto povera in sè, con la quale la ragione, anzi tutto con l'impiego della legge, della quale essa ha coscienza *a priori*, della causalità, e delle forme, ugualmente *a priori* e innate in essa, dello spazio e del tempo, edifica questo mondo dei corpi. Allo stato di veglia e allo stato normale, il punto di partenza di questo atto d'intuizione è del resto l'impressione sensibile, la quale impressione è l'azione cui la ragione assegna la causa. Or perchè non potrebbe accadere che, eccezionalmente, una eccitazione, avente tutt'altro punto di partenza, e veniente dunque dall'interiore, dall'organismo in sè stesso, arrivasse al cervello per essere, da quest'ultimo, per mezzo della sua funzione propria e conformemente al suo meccanismo, elaborata precisamente come la prima? Ma, terminata tale elaborazione, non si conoscerebbe più la diversità della materia primitiva. Proprio come nel chilo non si riconosce l'alimento dal quale proviene.

In ogni caso reale di questa specie, sorgerebbe allora la questione di sapere se la causa più remota del fenomeno da ciò provocato non fosse mai da cercar più lontano che nell'interiore dell'organismo; o se questa causa, non essendo un'impressione sensibile, non potesse tuttavia esser una causa *esteriore* che non avrebbe agito, è vero, in questo caso fisicamente o corporalmente. Ed allora, quale potrebbe esser il rapporto di questo dato fenomeno con la na-

tura di questa causa esteriore remota? E ancora, è questione di sapere se questo fenomeno contiene delle rivelazioni (*indicia*) su questa causa, o se anche ne esprime l'essenza. Noi saremmo dunque anche qui, come in ciò che concerne il mondo corporale, ricondotti alla questione del rapporto del fenomeno con la cosa in sè. Ma questo è il punto di vista trascendente, in virtù del quale si finirebbe forse per giungere a questo risultato, che l'apparizione degli spiriti non è nè più nè meno ideale che l'apparizione dei corpi, la quale, come si sa, rileva immancabilmente dall'*idealismo* e di conseguenza non può che con un lungo giro essere ricondotta alla cosa in sè, cioè a una vera realtà. Ora, siccome noi abbiamo riconosciuto per questa cosa in sè la volontà, abbiamo occasione di congetturare che è questa stessa volontà che si trova alla base dell'apparizione degli spiriti come a quella delle apparizioni corporali. Tutte le spiegazioni che si sono sin qui date dell'apparizione degli spiriti sono state delle spiegazioni *spiritualiste*; precisamente come tali, esse cadono sotto il colpo della critica di Kant, nella prima parte dei suoi *Sogni di una veggente*. Io tento qui una spiegazione idealista.

Fatte queste osservazioni di ordine generale a guisa d'introduzione alle seguenti ricerche e d'anticipazione sul soggetto, riprendo la via che a quest'ultimo meglio si addice e che è una via più lenta. Rilevo solamente che suppongo noto al lettore lo stato di fatto cui le dette ricerche si riferiscono. Da una parte, invero, il mio compito non è di raccontare, di fare una esposizione di fatti; dall'altra, mi sarebbe

necessario scrivere un grosso libro se volessi riprendere tutte le storie magnetiche di malati, di visioni di sogno, di apparizione di spiriti, ecc. che sono la materia e la base del nostro tema e che si trovano riuniti in un gran numero di volumi. Infine, non prendo neanche alcun gusto a combattere lo scetticismo dell'ignoranza, del quale le maniere troppo prudenti perdono ogni giorno più credito, e ben presto non avranno più corso se non in Inghilterra. Colui che oggi mette in dubbio i fatti del magnetismo animale e la sua chiaroveggenza non è già un incredulo, ma, col suo vero nome, un ignorante. E v'ha di più: bisogna che io supponga la conoscenza di almeno qualcuno dei libri esistenti in gran numero, relativi all'apparizione degli spiriti, o una qualsiasi altra conoscenza di tali fatti. Quanto alle citazioni che hanno questi libri per oggetto, io non li menziono che quando si tratta di fatti speciali o di punti contestati. Del resto io imagino nel mio lettore — che credo mi conosca già altrimenti — la fiducia che, quando ammetto che qualche cosa realmente esiste, io la conosco da buona fonte o per mia propria esperienza.

Si pone adunque da prima il problema di sapere se — realmente nel nostro intelletto intuitivo o cervello — delle imagini visibili, completamente e indistintamente uguali a quelle che provoca nello stesso cervello la presenza di corpi agenti sui sensi esteriori, se delle imagini visibili di tale specie possono nascere al di fuori di questa influenza. Fortunatamente v'ha un fenomeno ben conosciuto da noi, che sopprime ogni dubbio, ed è il sogno.

Voler fare del sogno un semplice gioco di pensieri, un semplice prodotto dell'imaginazione, testimonia di mancanza di senno o di sincerità; poichè manifestamente è una cosa specificatamente distinta. I prodotti dell'imaginazione sono deboli, oscuri, inconsistenti, del tutto speciali (einseitig) e così fuggevoli che si può trattenere l'imagine di un assente presentata allo spirito appena qualche secondo; ed invero il corpo della più viva imaginazione non ha nulla di paragonabile con quella realtà immediata in presenza della quale ci mette il sogno. La nostra capacità di rappresentazione nel sogno supera la nostra forza di rappresentazione imaginatrice di tutta la distanza dal cielo alla terra. Nel sogno l'oggetto percepito ha una verità, una perfezione, una complessità coerente che ne riproduce perfino le proprietà più accidentali, proprio come la realtà stessa, dalla quale l'imaginazione resta infinitamente lontana. La realtà, di conseguenza, ci offrirebbe i più meravigliosi spettacoli, se ci fosse dato di poter scegliere l'oggetto dei nostri sogni. È del tutto erroneo voler ciò spiegare col fatto che i prodotti dell'imaginazione sarebbero turbati e affievoliti dalla simultanea impressione del mondo reale esteriore: nemmeno nel più profondo silenzio della notte più nera, l'imaginazione può nulla produrre che si avvicini un po' all'apparenza obiettiva e corporale del sogno. Inoltre, i prodotti dell'imaginazione sono sempre dominati dalla legge della associazione delle idee, o da motivi, e sono accompagnati dalla coscienza che essi sono qualche cosa di volontario. Il sogno, al contrario, è come qualche cosa di completamente

estraneo, qualche cosa che, come il mondo esteriore, ci si impone senza il nostro concorso, ed anche contro la nostra volontà. Ciò che v'è in esso di assolutamente inatteso, anche nelle manifestazioni più insignificanti, gli imprime il suggello della obiettività e della realtà. Tutti gli oggetti del sogno sembrano chiari e determinati come la realtà stessa, non solamente in rapporto a noi, dunque in una maniera superficiale e ristretta, o soltanto sommariamente nei loro tratti essenziali; ma nei loro particolari precisi, fino a quelli più insignificanti ed accidentali e alle circostanze accessorie perturbatrici o contrarie: ogni corpo ha la sua ombra, ogni corpo cade con la pesantezza corrispondente al suo peso specifico, ogni ostacolo dev'essere superato come nella realtà. Il carattere affatto obiettivo del sogno si mostra poi in ciò che gli avvenimenti che vi si svolgono nella maggior parte dei casi si producono contro la nostra attesa, spesso contro i nostri desiderii, provocando talvolta la nostra sorpresa; ed in ciò ancora che le persone agenti si comportano verso di noi con una disinvoltura rivoltante. Tal carattere si rileva in maniera generale nell'obbiettività, nell'esattezza drammatica dei caratteri e delle azioni, che ha dato luogo alla piacevole osservazione che ogni uomo, quando sogna, è uno Shakespeare. Ora, la stessa pienezza di scienza che è in noi, e che fa che in sogno ogni corpo naturale agisce esattamente in maniera conforme alle sue qualità essenziali, questa pienezza di scienza fa pure che ogni uomo agisce e parla in maniera completamente conforme al suo carattere. In conseguenza di tutto ciò l'errore che il sogno genera è così forte, che la stessa

realtà, che abbiamo a noi dinanzi allo stato di veglia, deve a tutta prima lottare ed ha bisogno di un certo tempo per potersi far intendere, e convincerci della falsità del sogno che non è più, ma che semplicemente è stato. Anche in ciò che concerne la memoria, noi siamo talvolta in dubbio, a proposito di avvenimenti insignificanti, se li abbiamo sognati o se si sono effettivamente prodotti. Se, al contrario, qualcuno pensa di porre il problema, se un avvenimento si è prodotto o se è stato semplicemente imaginato, allora si espone al sospetto di follia. Tutto ciò dimostra che il sogno è una funzione affatto propria del nostro cervello e differisce totalmente dalla semplice facoltà imaginativa e dal suo potere di rievocazione. Aristotele dice egli stesso: *τὸ ενυπνιον εστιν αισθημα, τροπον τινα* (somnium quodammodo sensum est): in *De somno et vigilia*, c. 2. Anche, egli fa la bella e giusta osservazione che, nello stesso sogno, è sempre con l'imaginazione che ci rappresentiamo le cose assenti. Ne consegue che durante il sogno l'imaginazione è tuttavia disponibile, dunque non è essa stessa il *medium* o l'organo del sogno.

D'altronde, per converso, il sogno ha una innegabile rassomiglianza con la follia. Ciò che specialmente ed essenzialmente distingue la coscienza nello stato di sogno dalla coscienza nello stato di veglia è l'assenza di ricordi, o piuttosto l'assenza di reminiscenza coerente e riflessa. Noi ci sognamo in situazioni o rapporti sorprendenti, anche impossibili, senza che ci accada di domandarci quali relazioni possano esistere tra tali condizioni e gli assenti, o quali pos-

sano essere le cause che le hanno prodotte. Noi compiamo degli atti assurdi perchè non abbiamo il sentimento delle cose che fanno loro ostacolo. Nei nostri sogni persone morte da lungo tempo figurano viventi, sempre perchè in sogno non riflettiamo che esse sono morte. Spesso ci rivediamo nelle condizioni che erano quelle della nostra giovinezza, circondati dalle persone di allora; ricordiamo tutto nello stato antico. Tutti i cambiamenti successivamente sopravvenuti, tutte le trasformazioni sono obliate. Sembra dunque realmente che in sogno, mentre tutte le forze dello spirito sono in attività, la sola memoria non sia affatto disponibile. Da ciò deriva la rassomiglianza del sogno con la follia, la quale, come ho già dimostrato (*Welt als W. und V.*, t. I, § 36, e t. II, cap. XXXII), si risolve essenzialmente in una disorganizzazione della potenza del ricordo. Da questo punto di vista il sogno potrebbe di conseguenza designarsi come una follia passeggera, e la follia come un lungo sogno. Insomma si ha, nel sogno, la visione perfetta od anche minuziosa della realtà presente; e al contrario il campo di visione si trova in esso limitato a una sfera molto ristretta, nella misura che ciò che è agente o è passato, o anche è imaginato, non viene che limitatamente alla coscienza. Alla stessa guisa che ogni cambiamento nel mondo reale non può verificarsi che in conseguenza di un altro che lo precede, cioè della sua causa, così l'apparizione nella nostra coscienza di ogni pensiero e di ogni rappresentazione è sottomessa in maniera generale al principio di ragione sufficiente. Ogni pensiero ed ogni rappresentazione

deve essere dunque sempre provocata sia da un'impressione esteriore sui nostri sensi, ovvero anche, secondo le leggi dell'associazione (vedi in proposito il cap. XIV del secondo tomo della mia principale opera), da un pensiero anteriore, senza di che non potrebbe prodursi. Questo principio di ragione, che non è altro che il principio assoluto della dipendenza e della condizionalità di tutto ciò che per noi esiste, deve anche regolare in una certa maniera i sogni, e il modo come si producono: ma in quale maniera questo principio li regoli è molto difficile dire. Poichè la caratteristica del sogno è la condizione, che gli è essenziale, del sonno, cioè la cessazione dell'attività normale del cervello e dei sensi. Non è che quando manca quest'attività, che il sogno si produce: precisamente come le imagini della lanterna magica non appariscono se non quando si è fatta l'oscurità della camera. Perciò l'origine del sogno, dunque la sua materia, non è causata dalle impressioni dell'esteriore sui sensi: alcuni casi, in cui, in un leggero assopimento, le voci esteriori e semplici rumori penetrano ancora nel *sensorium* ed esercitano la loro influenza sui sogni, questi casi, dico, sono eccezioni speciali, dalle quali faccio qui astrazione.

Intanto è notevole che i sogni non sono causati dall'associazione delle idee. Essi sorgono sia nel mezzo di un profondo sonno, di questo riposo proprio del cervello che noi abbiamo ogni ragione di credere un riposo completo, dunque senza coscienza alcuna: di conseguenza si trova esclusa ogni possibilità di associazione di idee; sia nel momento in cui la coscienza passa dallo stato di veglia allo stato di

sonno, al principio del sonno: allora precisamente essi non mancano mai completamente, e ci dànno l'occasione di convincerci pienamente che essi non sono collegati da alcuna associazione di idee alle nostre rappresentazioni dello stato di veglia, che essi ne lasciano intatta la trama, per attingere la materia della quale son fatti e la loro causa altrove, non sappiamo dove. Le prime imagini del sogno dell'individuo che si addormenta sono — e ciò si può facilmente osservare — sempre senza legame alcuno con i pensieri, sotto il dominio dei quali egli si è addormentato; che dico? esse sono così sbalorditoriamente differenti che sembra che fra tutte le cose del mondo esse siano andate volontariamente a scegliere ciò a cui non abbiamo affatto pensato! Ne consegue che a chi su ciò rifletta si pone il problema: che è dunque che può così determinare la scelta e la natura di tali imagini? Esse presentano inoltre (come osserva giustamente e finemente Burdach nel t. III della sua *Fisiologia*) questo di caratteristico, che non hanno niente di coerente, ed anche, che nella maggior parte dei casi non interveniamo noi stessi in qualità di attori, come negli altri sogni. Esse formano uno spettacolo puramente obiettivo, consistente in imagini isolate, che sorgono improvvise nel momento in cui ci addormentiamo, oppure sono degli avvenimenti del tutto semplici. Siccome spesso ci risvegliamo quasi subito, noi possiamo del tutto convincerci che esse non hanno mai la minima rassomiglianza, e nemmeno la più lontana analogia o il minimo rapporto con i pensieri che ci erano presenti allo spirito nello stesso momento innanzi. Esse ci sorprendono piut-

tosto per il carattere inatteso del loro contenuto che è così estraneo al corso del nostro pensiero anteriore quanto nessun oggetto del mondo reale che, allo stato di veglia, possa nella maniera più accidentale fare improvvisamente irruzione nella nostra percezione; e spesso è tirato così di lontano, è così sbalorditoriamente e ciecamente scelto, che si direbbe il gioco della sorte o un colpo di dado. — Il filo, dunque, che il principio di causalità ci mette nella mano, ci sembra qui tagliato ai due capi, all'interiore e all'esteriore. Solo che ciò non è nè possibile nè concepibile. Necessariamente occorre che vi sia una causa che provochi queste forme del sogno e le determini ciascuna distintamente, una causa che dovrebbe esattamente spiegare perchè, ad esempio, a me, che sino al momento in cui mi sono addormentato ero preoccupato di tutt'altri pensieri, si presenti improvvisamente un albero in fiore, mollemente agitato dal vento, e niente altro; un'altra volta al contrario una giovine donna con un cestino sulla testa, un'altra volta ancora una fila di soldati, ecc.

Or dunque, siccome quando sorge il sogno, che ciò sia al momento di addormentarsi o in pieno sonno, il cervello, che è la sede e l'organo unico di tutte le rappresentazioni, è senza eccitazione dal di fuori per parte dei sensi ed anche senza eccitazione dal di dentro per parte del corso dei pensieri, non ci resta più che ammettere che non vi è in questo caso che una semplice eccitazione fisiologica che viene dall'interiore dell'organismo. Per questa influenza dell'organismo due vie dànno accesso al cervello: la via dei nervi e quella dei vasi sanguigni. La forza

vitale si è, durante il sonno, cioè durante la sospensione di tutte le funzioni di relazione, completamente riversata sulla vita organica, ed è occupata, con un leggero rallentamento del respiro, del polso, del calore ed anche di quasi tutte le altre secrezioni; essa si occupa principalmente della riproduzione lenta, della rifazione delle parti consumate, della guarigione delle parti lese, della riparazione dei disordini sopravvenienti. Il sonno è dunque il momento in cui la *vis naturae medicatrix*, in tutte le malattie, provoca le crisi salutari, in cui essa riporta la vittoria decisiva sul male in atto, in cui per conseguenza il malato, pieno del sentimento della vicina guarigione, prova del sollievo e si risveglia gioioso. Ma anche in quelli che stanno bene questa stessa *vis naturae medicatrix* agisce alla stessa maniera, solamente in proporzione incomparabilmente minore, su tutti i punti in cui è necessario. Perciò l'uomo sano ha, anche egli, quando si sveglia, il sentimento di esser rinnovellato e ristorato: particolarmente il cervello ha nel sonno ricevuto la sua nutrizione che non si compie allo stato di veglia. E la conseguenza ne è una coscienza divenuta molto più chiara. Tutte queste operazioni si compiono sotto la guida e il controlllo del sistema nervoso plastico, dunque di tutti i grandi gangli o dei centri nervosi, che, per tutta la lunghezza del tronco, legati gli uni agli altri da filetti conduttori, costituiscono i nervi del gran simpatico o il focolare nervoso interiore. Ma questo focolare nervoso interiore è del tutto separato da quello dei nervi esteriori, cioè dal cervello, cui incombe esclusivamente la direzione dei rapporti esteriori, e che, a

causa di ciò, ha un apparecchio nervoso diretto verso l'esteriore, e delle rappresentazioni dei quali questo apparecchio è causa. Allo stato normale le operazioni del focolare nervoso interiore non arrivano sino alla coscienza, non sono avvertite. Nondimeno questo sistema nervoso interiore si trova debolmente e indirettamente legato al sistema cerebrale da alcuni sottili e lunghi filetti nervosi, che adempiono imperfettamente le funzioni di nervi anastomotici. Per mezzo di questi stessi nervi, negli stati anormali, o quando vi ha lesione delle parti interne, l'isolamento del cervello, del quale abbiamo parlato, si trova fino a un certo punto sospeso; e questi stati vengono allora più o meno chiaramente alla coscienza come sofferenza. Nello stato normale e di salute, al contrario, non arriva di là al *sensorium*, di tutti i processi e movimenti che si compiono nelle officine così complicate e così attive della vita organica; di tutti gli avvenimenti insignificanti o serii di questa vita, non arriva, dico, al *sensorium* che un'eco estremamente debole; come un'eco perduta. Questa eco, nello stato di veglia, quando il cervello è pienamente occupato nelle sue proprie operazioni, e cioè occupato a ricevere le impressioni esteriori, e vedere ciò che esse gli apportano, a pensare, questa eco allora non è percepita; vi è tutt'al più un'influenza segreta ed incosciente, donde nascono quei cambiamenti di umore dei quali non ci si sa render conto per alcuna causa obiettiva. Ora, al momento di addormentarsi, quando le impressioni esteriori cessano di agire, e la eccitabilità del pensiero, all'interiore del *sensorium*, scomparisce poco a poco completamente, quelle deboli

impressioni che, per una via indiretta, sfuggono dal focolare interiore della vita organica, e parimenti i minimi cambiamenti effettuatisi nel corso della circolazione del sangue e comunicantisi ai vasi sanguigni del cervello, — tutto ciò diventa sensibile — come la luce comincia ad apparire quando viene il crepuscolo della sera, o come la notte sentiamo il mormorio delle sorgenti che di giorno passa per noi inosservato. Le impressioni che sono troppo deboli per poter agire sul cervello allo stato di veglia, sul cervello in piena attività, possono, quando questa attività cessa, produrre una leggera eccitazione di ciascuna delle sue parti e delle sue facoltà rappresentative; così un'arpa non vibra ai rumori estranei quando la si suona, ma sibbene quando essa pende silenziosa. È dunque qui che bisogna collocare la causa della nascita, e di conseguenza anche il principio costante di determinazione dei sogni che si formano al principio del sonno, e non meno anche la causa ed il fattore determinante di quei sogni che nascono nel riposo assoluto dello spirito in pieno sonno e che sono dei veri drammi; salvo che per questi ultimi bisogna, siccome essi non si producono che quando il cervello è già immerso in un profondo riposo e interamente occupato alla sua nutrizione, una eccitazione molto più forte venuta dall'interiore. Di conseguenza ancora son solamente questi sogni che in alcuni casi particolari molto rari hanno un significato profetico o fatidico; e Orazio dice con ragione: « Post mediam noctem, cum somnia vera ». Gli ultimi sogni del mattino, in effetti, sono sotto questo rapporto simili a quelli del principio del sonno; in quel momento il

cervello riposato e sazio ridiviene facilmente eccitabile.

È dunque questo debole rumorio del lavoro delle officine della vita organica, che si apre una via nell'attività sensoriale del cervello cadente nell'insensibilità o trovantevisi già a pieno, e che lo eccita debolmente e d'altra parte in una maniera insolita e per una via diversa che allo stato di veglia. E da questo rumorio della vita organica l'attività sensoriale del cervello — poichè la via è chiusa ad ogni altra eccitazione — deve cavare l'occasione e la materia dei suoi sogni, per quanto eterogenea possa riuscire quella causa per impressioni di tal fatta. Allo stesso modo dunque che l'occhio, per una semplice scossa meccanica o per una convulsione interiore del nervo, può ricevere delle sensazioni di chiarore e di luce della stessa precisa natura di quelle che possono essere prodotte dalla luce esteriore; come talvolta l'orecchio, a seguito di anormali mutamenti che l'hanno interiormente colpito, sente rumori di ogni specie; come ugualmente il nervo olfattivo, senza causa esteriore, percepisce degli odori specificatamente distinti; precisamente come i nervi del gusto possono essere alla stessa maniera colpiti; come dunque tutti i nervi sensitivi possono essere eccitati e ricevere le impressioni che sono loro proprie ugualmente dal di dentro e dal di fuori; allo stesso modo il cervello può anch'esso essere determinato, dalle eccitazioni che gli vengono dall'interiore dell'organismo, a compiere la sua funzione, che è quella di vedere delle forme spaziali. Nè le apparizioni producentisi a questa maniera potranno distinguersi da

quelle che avranno per causa le impressioni ricevute dagli organi dei sensi e che saranno state provocate da cause esteriori. Come lo stomaco, di tutto ciò che può assimilare fa del chimo, e gli intestini, di questo chimo fanno del chilo, nel quale non si distingue più la materia primitiva, così reagisce il cervello su tutte le eccitazioni, che gli vengono, conformemente alla sua funzione propria.

Questa funzione consiste anzitutto nel proiettare delle imagini nello spazio, essendo lo spazio a tre dimensioni la forma d'intuizione atta al cervello; e poi nel far muovere queste imagini nel tempo e secondo il filo della causalità, essendo ugualmente il tempo e la causalità le funzioni dell'attività che gli è propria. Il cervello, in ogni tempo, non deve dunque parlare che la sua propria lingua; esso tradurrà per conseguenza anche in questa lingua quelle deboli impressioni che gli arrivano dall'interiore durante il sonno, precisamente come se si trattasse delle impressioni forti e ben distinte che gli vengono, allo stato di veglia, dal di fuori per la via regolare. Le prime di queste impressioni gli forniscono dunque anche la materia di imagini del tutto simili a quelle che nascono in lui dall'eccitazione dei sensi esteriori: per quanto difficilmente possa esservi una qualunque rassomiglianza tra le due specie di impressioni che danno luogo a tali imagini. Ma l'attitudine del cervello si può qui paragonare a quella di un sordo, che di alcune vocali che gli arrivano all'orecchio si costruisce una frase intiera — tanto differente dalla vera; o meglio ancora a quella di un folle, che una parola detta a caso riconduce alle sel-

vaggie imaginazioni corrispondenti alla sua idea fissa. In ogni caso sono questi deboli echi di certi fatti compiuti nell'interiore dell'organismo che, andando a perdersi nel cervello, dànno luogo ai suoi sogni. I sogni sono di conseguenza così determinati nella loro forma speciale dalla natura di quelle impressioni, poichè sono queste ultime che forniscono al sogno quasi il suo tema fondamentale. Sì, questi sogni, per quanto diversi possano essere da quelle impressioni, presenteranno tuttavia talune analogie con esse, corrisponderanno loro almeno simbolicamente, e sopratutto corrisponderanno più esattamente a quelle che possono eccitare il cervello nel più profondo sonno, dato che, come abbiam detto, tali impressioni devono già essere molto più forti delle altre. Siccome poi questi processi interiori della vita organica agiscono sul *sensorium*, destinato alla comprensione del mondo esteriore, in maniera simile a qualche cosa che gli è estraneo ed esteriore, le visioni che per tal maniera nascono in lui saranno delle forme affatto *inaspettate*, completamente differenti dal corso dei pensieri esistenti in lui forse l'istante prima, ed estranee; come noi abbiamo occasione di osservare quando ci addormentiamo e subito ci risvegliamo.

Tutta questa analisi, evidentemente, non ci apprende a conoscere niente più di questo: quale è la causa più immediata della nascita del sogno o la sua occasione: le quali causa ed occasione influiscono in verità anche sul contenuto del sogno e tuttavia devono in sè stesse essere molto differenti da quest'ultimo, in guisa tale che la natura del loro stretto rapporto,

della loro parentela resta un mistero. Ancora più enigmatico è il processo fisiologico, che si compie nel cervello, in che propriamente consiste il sogno. Il sonno è, come si sa, il riposo del cervello; il sogno ne è tuttavia una certa attività: ma noi dobbiamo allora, per non contradirci, comprendere che questo riposo del cervello è un riposo semplicemente relativo e questa attività un'attività limitata e semplicemente parziale. In qual senso tuttavia questa attività è tale, se è limitata ad alcune parti del cervello, o dal grado della sua eccitazione, o dalla natura del suo movimento interiore, ed in che precisamente questa attività del sogno si distingue dallo stato di veglia, è ciò che non sappiamo ancora. Non vi è una sola facoltà dello spirito che non entri in azione nel sogno: ora, dal corso stesso del sogno e dalla nostra propria attitudine in quel momento, apparisce che spesso nel sogno la facoltà del giudizio e ugualmente quella della memoria, come si è già visto, ci fanno straordinariamente difetto.

Per ciò che concerne il nostro principale obietto, resta il fatto che noi abbiamo il potere di rappresentarci intuitivamente le cose spaziali, e di percepire ed intendere i rumori e le voci di ogni specie; e queste due cose avvengono senza l'eccitazione esteriore di quelle impressioni sensibili (Sinnesempfindungen) che al contrario porgono alla nostra intuizione, allo stato di veglia, l'occasione, la materia o la base empirica necessaria alla sua attività, senza tuttavia essere in alcun minimo modo identica con quella; dato che questa intuizione è del tutto *intellettuale* e non solamente sensuale, come ho già so-

vente dimostrato, citando i principali passaggi a ciò relativi. Ora su questo fatto indiscutibile bisogna che noi ci fermiamo solidamente: è il fenomeno primario, cui si riconducono tutte le nostre ulteriori spiegazioni, le quali non faranno che mostrare, estendendosi più lontano ancora, l'attività del potere suddetto. La denominazione più adatta di questo potere sarebbe quella che gli Scozzesi hanno molto giudiziosamente scelto per designare una maniera speciale della sua manifestazione o del suo impiego, in ciò guidati dal tatto squisito che discende dall'esperienza più sicura: cioè la denominazione di *second sight*, di *seconda vista*. La capacità, della quale qui si tratta, di sognare è, infatti, un secondo potere di visione che non si effettua, è vero, come il primo, per mezzo dei sensi; un potere di visione, del quale tuttavia gli oggetti, per la loro natura e la loro forma, sono gli stessi che quelli del primo. Donde bisogna concludere che questo potere, così come il primo, è una funzione del cervello. Quella denominazione scozzese sarebbe perciò la più adatta a designare la specie tutta intiera dei fenomeni a ciò relativi e a ricondurli a un potere fondamentale. Siccome però coloro che hanno creato l'espressione se ne sono serviti per designare una speciale manifestazione, rara e notevole al più alto grado, di tale facoltà, io non devo usarla, per quanto me ne rincresca, per designare la specie tutta intiera di queste visioni o più esattamente il potere subiettivo che si manifesta in esse tutte. Per designare questo potere non mi resta, conseguentemente, designazione più adatta che quella di *organo del sogno*: una designazione che, sola fra tutte, de-

signa tutto intiero questo modo di visione di cui si tratta, in ciò che ne è una manifestazione conosciuta da tutti e comune. Mi servirò dunque di questa espressione per designare il potere di visione del quale abbiamo sinora parlato, il quale si esercita indipendentemente da ogni impressione del di fuori sui sensi.

Gli oggetti, che questo potere di visione ci mette sotto gli occhi nel sogno ordinario, noi siamo abituati a considerarli come affatto illusorii, perchè essi svaniscono al nostro risveglio. Non succede tuttavia tutte le volte così; ed è molto importante per il nostro soggetto imparare a conoscere dalla nostra diretta esperienza le eccezioni a questa regola: ciò che ognuno potrebbe forse fare pur di consacrarvi l'attenzione che occorre. Vi è specialmente lo stato nel quale noi dormiamo e sognamo; ma ciò che noi sognamo è precisamente la realtà che ci circonda; noi vediamo allora la nostra camera da letto, con tutto ciò che essa contiene, noi vediamo, per es., entrare le persone; noi abbiamo la coscienza che siamo a letto; tutto ciò con la massima esattezza. E tuttavia noi dormiamo, anche con gli occhi completamente chiusi. Noi sognamo: soltanto che ciò che noi sognamo è vero e reale. È come se il nostro cervello sia divenuto trasparente, ed il mondo esteriore, ormai, invece di fare il giro e di passare per la stretta porta dei sensi, venga senz'altro direttamente ed immediatamente al cervello. Questo stato è molto più difficile distinguerlo dallo stato di veglia che il sogno ordinario; poichè, col risveglio, non si nota alcuna trasformazione di ciò che ci circonda, alcun *cambia-*

mento obiettivo. Ora (v. *Il mondo come volontà*: *die Welt a. W. und V.*, Bd. I, § 5, p. 19; 3ª ediz., p. 19 e seguenti), il risveglio è il solo criterio di distinzione tra lo stato di veglia ed il sonno, un criterio che qui, lo si vede, fa difetto quanto al suo contenuto obiettivo ed essenziale. In effetti, quando noi ci svegliamo, uscendo da un sogno della natura di quello di cui qui si tratta, noi possiamo semplicemente notare un *cambiamento subiettivo*, che consiste in ciò, che noi risentiamo improvvisamente un cambiamento nel nostro organo di percezione. Questo cambiamento è tuttavia appena sensibile e può facilmente passare inosservato, perchè esso non è accompagnato da alcun cambiamento obiettivo. A causa di ciò, questi sogni riproducenti la realtà, la maggiore parte delle volte non saranno da noi conosciuti se non vi si mescolano delle forme che non appartengono a questa realtà, e che di conseguenza svaniscono al risveglio, oppure se un sogno simile non ha ricevuto una conferma, un accrescimento di realtà più alto ancora, del quale parlerò subito. La specie di sogno, che si è ora descritta, è ciò che si chiama *vegliare dormendo* (Schlaf wachen); non già forse che sia uno stato intermedio tra il sogno e la veglia, ma che possa essere designato come il fatto di divenire sveglio nel sonno stesso. Mi piacerebbe meglio, di conseguenza, chiamarlo un *sogno vero*. Si noterà, invero, che questo sogno non si produce, nella maggior parte dei casi, che al mattino di buon'ora ed anche la sera, qualche tempo dopo che ci si è addormentati: la ragione ne è semplicemente che non è che quando il sonno non sia profondo che il risveglio possa abbastanza facil-

mente prodursi per lasciar sussistere il ricordo di ciò che si è sognato. È certo che questo sogno si produce molto più spesso nel più profondo sonno, secondo la regola che il sonnambulo è tanto più chiaroveggente quanto più il sonno è profondo: ma allora non ne sussiste alcun ricordo. Che, al contrario, un ricordo di questa specie abbia talvolta luogo quando il sogno si produce in un sonno leggero, ciò non spiega questo fatto, che anche nel sonno magnetico, eccezionalmente, un ricordo delle cose vedute può arrivare alla coscienza allo stato di veglia, se il sonno era del tutto leggiero. Si troverà un esempio di ciò nell'*Arch. für thier. Magn.* di Kieser, Bd. III, 2ª parte, pag. 139. Pertanto, il ricordo di questi sogni di una realtà obiettiva immediata non sussiste dunque che se essi si producono quando il sonno è leggero, per esempio al mattino, quando il risveglio avviene immediatamente dopo.

Ora, inoltre, questa specie di sogno, del quale la caratteristica consiste in ciò, che si sogna la realtà presente più immediata, ci si mostra talvolta di una natura più enigmatica ancora, per il fatto che il campo di visione di colui che sogna si estende molto più, in modo da superare i limiti della stanza da letto: — le cortine delle finestre o le imposte cessano di essere degli ostacoli alla vista, e si percepisce allora nettamente ciò che vi è dietro, la corte, il giardino, la strada con le case di fronte. La nostra sorpresa di ciò sarà meno grande se considereremo che non si tratta qui della vista fisica, ma di un semplice sogno: ma è un sogno di ciò che è là, di ciò che è reale, un sogno vero; dunque una percezione

che ha luogo con l'organo del sogno, che, come tale, non è naturalmente legato alla condizione del corso ininterrotto dei raggi di luce. La parte superiore del cranio sarebbe essa stessa, come abbiamo detto, il primo muro di separazione esistente, e dal quale questa specie particolare di percezione resterebbe impedita. Che in quest'ultima cresca un po' di intensità: ed allora anche le cortine, le porte ed i muri non sono più un ostacolo. Ora, come è ciò possibile? è un profondo mistero. Noi sappiamo questo: che qui il sogno è un sogno vero; che vi è percezione con l'organo del sogno; e niente più. E questa percezione è, per noi, un fatto elementare. Ciò che noi possiamo fare per spiegarlo — entro il limite nel quale una spiegazione è possibile — è anzitutto di raccogliere e di ordinare in serie e in maniera idonea tutti i fenomeni relativi a questo modo di percezione, al fine di riconoscere i rapporti esistenti tra di loro, e nella speranza di arrivare per questa via un giorno ad una veduta più esatta della cosa.

In attesa, anche colui al quale manca la diretta esperienza è costretto a credere alla percezione con l'organo del sogno, che abbiamo ora descritta, nel sonnambulismo spontaneo, nel sonnambulismo proprio, nelle passeggiate notturne. Che le persone affette da questa malattia dormano profondamente e che esse non possano del resto vedere niente con i loro proprii occhi, è completamente certo. Tuttavia esse percepiscono tutto ciò che le circonda più imediatamente. Esse evitano tutti gli ostacoli, vanno per le vie larghe, vanno per gli abissi più spaventevoli, fanno salti formidabili senza mancare la meta: qualcuno di

loro regola anche, durante il sonno, i suoi affari quotidiani, i suoi affari domestici, in maniera molto esatta e molto corretta; altri compongono o scrivono senza fare il minimo errore. Le persone immerse artificialmente nel sonno magnetico percepiscono alla stessa maniera ciò che le circonda ed anche gli oggetti più lontani. Bisogna indubbiamente far entrare anche nella stessa categoria di fatti la percezione che di tutto ciò che accade intorno a loro hanno alcuni morti apparenti, che giacciono là immobili durante tutto il tempo ed incapaci di muovere un membro: anch'essi sognano ciò che li circonda al presente, apportano sino alla loro coscienza la conoscenza di ciò che li circonda per altra via che quella dei sensi. Si è molto argomentato per scoprire l'organo fisiologico o la sede di questa percezione: non si è tuttavia raggiunto ancora lo scopo. Che quando lo stato sonnambolico è completo, i sensi esteriori hanno completamente abdicato le loro funzioni: ciò è incontestabile: allora, anche il più subiettivo di tutti i sensi, il sentimento che si ha del proprio corpo, è così completamente svanito, che si son fatte, durante il sonno magnetico, le operazioni chirurgiche più dolorose, senza che il paziente abbia tradito di averne la minima conoscenza. Il cervello sembrerebbe, in quel momento, essere nello stato del sonno più profondo, in uno stato di completa inattività. Ciò, insieme con alcune espressioni e dichiarazioni di sonnambuli, ha dato luogo all'ipotesi che lo stato sonnambolico consiste in una passeggera impotenza completa del cervello e nell'accumulazione di tutta la forza vitale nei nervi simpatici, dei quali i più grandi

complessi, specialmente il *plexus solaris,* sarebbero trasformati in un *sensorium*, e dunque, sostituendosi al cervello, se ne approprierebbero le funzioni, cui adempirebbero senza l'aiuto di alcun organo esteriore dei sensi e tuttavia in una maniera incomparabilmente più perfetta che il cervello stesso. Questa ipotesi emessa, se non erro, la prima volta da Reil, non è inverosimile, e si trova sin d'allora in grande onore. I suoi principali punti di appoggio sono le dichiarazioni di quasi tutti i sonnambuli chiaroveggenti, che, durante il sonno sonnambolico, la sede della coscienza è in loro il cavo dello stomaco (Herzgrube), dove si svolgono il pensiero e la sensazione, come ciò ha altrimenti luogo nella testa. La maggior parte di essi si fanno anche applicare sulla regione dello stomaco gli oggetti che essi vogliono vedere esattamente. Io ritengo tuttavia impossibile la cosa. Che si consideri soltanto il *plexus solaris,* questo preteso *cerebrum abdominale*: quanto piccola è la sua massa, quanto semplice al più alto grado la sua struttura composta di anelli di sostanza nervosa, con alcuni leggeri rigonfiamenti! Se un tal organo fosse capace di compiere le funzioni di vedere e di pensare, ciò sarebbe il rovesciamento della legge della quale si trova dappertutto la conferma: *natura nihil facit frustra.* Perchè altrimenti allora la massa, pesante più spesso tre libbre ed in qualche caso cinque, la massa così preziosa e così ben protetta del cervello, con la struttura così straordinariamente artificiale delle sue parti, delle quali la complessità è tale che vi ha bisogno di parecchi modi di analisi del tutto diversi e di riprendersi molte e molte volte per com-

prendere solamente un poco la costruzione coerente di questo organo, e potersi fare un'idea discretamente chiara della meravigliosa forma e del meraviglioso concatenamento delle sue parti? In secondo luogo bisogna considerare che i passi ed i movimenti di un passeggiatore notturno si adattano con la più grande prontezza e con la più perfetta esattezza ai dintorni più immediati percepiti solamente dall'organo del sogno; e che è tenuto conto nella maniera più rapida, e come non potrebbe farlo alcun uomo sveglio, degli ostacoli che si presentano, per raggiungere così la meta più abilmente perseguita. Ma ora i nervi motori escono dal midollo spinale che, per la *medulla oblongata*, è congiunto al cervelletto, il regolatore dei movimenti; il quale a sua volta è congiunto al cervello propriamente detto, il luogo dei motivi, che sono le rappresentazioni: per il che è allora possibile che i movimenti si adattino con una prontezza istantanea alle percezioni più fuggitive.

Ma se le rappresentazioni, che devono determinare i movimenti in funzione di motivi, sono trasportate nel plesso ganglionare intestinale, che non può avere che indirettamente delle rare, difficili e indirette comunicazioni col cervello (ed è perciò che nello stato di salute noi non sappiamo niente dell'attività e dell'opera così notevole e così incessante della nostra vita organica); come queste rappresentazioni che avrebbero colà la loro sede potrebbero, e ciò con la rapidità del baleno, servire a guidare i passi del passeggiatore notturno così arrischiato? (1).

(1) È degno di nota, in ciò che si riferisce all'ipotesi in esame,

Infine, su questo punto, che quanto meno i sogni sono una funzione del cervello, il seguente fatto, riportato da Treviranus (*Ueber die Erscheinungen des organischen Lebens*, Bd. 2, Abtheil. 2, p. 117), secondo Pierquin, ci dà una certezza effettiva. « In una giovanetta, della quale le ossa del cranio erano state talmente distrutte in parte che il cervello era completamente scoperto, si vedeva quest'ultimo sollevarsi allo stato di veglia ed affloscirsi al momento di addormentarsi. Quando essa riposava dolcemente, la depressione era più forte. Quando essa sognava molto, il cervello diventava turgescente ». Ma fra il sonnambulismo e il sogno non vi è evidentemente che una differenza di grado: le percezioni del sonnambulismo si producono egualmente con l'organo del sogno: è, come si è detto, un sogno immediatamente vero (2).

---

che la versione dei Settanta chiama sempre i veggenti e i profeti ἐγγαστριμύθους, e specialmente la strega di Endor; — sia ch'essa del resto lo faccia per attenersi al testo originale o per conformarsi alle idee e alle espressioni dominanti negli ambienti alessandrini. Evidentemente la strega di Endor è una *Chiaroveggente* ed è ciò che significa la parola ἐγγαστριμύθους. Saul non vede egli stesso Samuele e non gli parla direttamente, ma per l'intermediario della donna. Essa descrive a Saul come Samuele le apparisce (v. DELEUZE, *De la prévision*, pp. 147-148).

(2) Che nel sogno noi ci sforziamo spesso invano di gridare, e di muovere le membra, la ragione deve ricercarsi nel fatto che il sogno, cosa di pura idea, è unicamente un'attività del cervello. che non si estende al cervelletto. Quest'ultimo, di conseguenza, continua a restare nella rigidità del sonno, completamente inattivo, e non può compiere la sua funzione, che è quella di agire

Si potrebbe tuttavia modificare la ipotesi in esame nel senso che si ammetterebbe che il *plexus* ganglionare intestinale non sarebbe esso stesso il *sensorium*, ma compirebbe soltanto le veci degli organi esteriori, dunque degli *organi dei sensi*, ridotti qui in ogni caso alla completa impotenza, e conseguentemente riceverebbe le impressioni del di fuori, che fornirebbe al cervello; il quale ultimo, elaborando queste impressioni conformemente alla sua funzione, ne caverebbe e ne costituirebbe le forme del mondo esteriore, così come la detta funzione altrimenti le cava e le costruisce con le sensazioni degli organi dei sensi. Soltanto si ripresenta qui ancora la difficoltà di tale trasporto, rapido come il baleno, delle impressioni al cervello, che è così completamente isolato da questo centro nervoso interiore. Poi il *plexus solaris* è così inadatto per la sua struttura a farne un organo della vista e dell'udito quanto a farne un organo del pensiero; e inoltre esso è, da uno spesso muro di pelle, di grasso, di muscoli, di peritoneo e di visceri, completamente sottratto alle impressioni della luce. Quando dunque la maggior parte dei sonnambuli (anche von Helmont nei passi dell'*Ortus medicinae*, citati da parecchi, Lungd. Bat. 1667, *demens idea*, § 12, p. 171) dicono che il loro potere di visione e di pensiero si trasporta nella regione del ventre, non

---

come regolatore dei movimenti delle membra sulla *Medulla*. Perciò gli ordini più urgenti del cervello restano ineseguiti; perciò la nostra angoscia. Se il cervello viene a capo di tale isolamento e riesce a dominare il cervelletto, allora si ha il sonnambulismo.

dobbiamo ciò ritenere come qualche cosa di obiettivamente certo: tanto più che vi sono sonnambuli che lo negano formalmente: ad esempio la ben nota Augusta Müller di Karlsruhe dichiara (nella relazione che è stata fatta su di lei, pag. 53 e seguenti) che non è con il cavo dello stomaco che essa vede ma con gli occhi. Ella dice non di meno che la maggior parte degli altri sonnambuli vedono con il cavo dello stomaco. E alla domanda: « La facoltà di pensare può trasferirsi nel cavo dello stomaco? » ella risponde: « No, ma la facoltà di vedere e di intendere ». — A ciò corrisponde la dichiarazione di un'altra sonnambula, nell'*Archiv* di Kieser, t. X, parte 2ª, pag. 154, che alla domanda: « Pensi tu col tuo cervello tutto intiero o solamente con una parte del tuo cervello? » risponde: « Io penso col cervello tutto intiero e sono molto affaticata ». Il vero risultato di tutte le dichiarazioni dei sonnambuli sembra essere che l'eccitazione e la materia per l'attività intuitiva del cervello non viene, come nello stato di veglia, dal di fuori e per la via dei sensi, ma, come abbiamo innanzi spiegato per il sogno, dall'interiore dell'organismo, l'attività del quale è sotto il controllo e la direzione dei grandi plessi dei nervi simpatici, i quali, di conseguenza, e relativamente all'attività nervosa, rappresentano tutto l'organismo, ad eccezione del sistema cerebrale, e ne fanno le veci. Queste dichiarazioni dei sonnambuli sono da paragonarsi col fatto che noi pretendiamo sentire nel piede il dolore che tuttavia sentiamo in realtà nel cervello, e di conseguenza cessa tosto che l'afflusso della forza al cervello è interrotto. Sono dunque in errore

i sonnambuli quando si imaginano di vedere con la regione dello stomaco, o anche di leggere, o, in casi rari, quando pretendono di compiere questa funzione con le dita, con le dita dei piedi o con la punta del naso (per es., il giovane Arst nell'*Archiv* di Kieser, t. III, 2ª parte; poi la sonnambula Koch, *ibid.*, t. X, 3ª parte, pp. 8-21; ed anche la giovinetta, della quale si parla nella *Geschichte zweier Somnambulen* di Just. Kerner, 1824, pp. 323-330, aggiunge che « il luogo di questa visione è il cervello, come nello stato di veglia »). Anche a supporre, in effetti, ancora più sviluppata la sensibilità nervosa di quelle parti, non si potrebbe parlare di visione, nel senso proprio della parola, di visione per mezzo dei raggi di luce in organi mancanti di ogni apparecchio ottico, pur ammettendo che questi organi non siano ricoperti di spessi involucri e siano accessibili alla luce. Non è invero soltanto la grande sensibilità della retina, che la rende capace di vedere, ma anche l'apparecchio così artificiale e così complicato della pupilla dell'occhio. La visione fisica esige dunque anzitutto una superficie sensibile alla luce, ma esige anche che su questa superficie i raggi di luce divergano al di fuori, e per mezzo della pupilla e degli apparecchi rifrangenti attraverso i quali la luce passa, ed infinitamente complicati, si riuniscano e si concentrino, in maniera che un'imagine — o meglio un'impressione nervosa esattamente corrispondente all'oggetto esterno — nasca, per la quale sola, sembra, sono posti alla ragione i dati sottili donde essa cava poi, in virtù di un processo intellettuale, che importa l'impiego della legge di causalità, la visione nello spazio e nel

tempo. Al contrario, il cavo dello stomaco e la punta delle dita, anche se la pelle ed i muscoli, ecc., fossero trasparenti, non potrebbero mai ricevere che dei riflessi di luce isolati l'uno dall'altro. Di conseguenza sarebbe parimenti impossibile di vedere con essi come a un dagherrotipo di fare degli *obscura* in una camera aperta e senza vetro di concentramento. Un'altra prova che queste pretese funzioni dei sensi sono dei paradossi, e che non si tratta propriamente di funzione dei sensi e che non si vede affatto per l'azione fisica dei raggi di luce, è nella circostanza che il suddetto ragazzo di Kieser leggeva con le dita dei piedi anche quando aveva delle spesse calze di lana, e che egli non vedeva con la punta delle dita se non quando lo voleva espressamente, nella camera, del resto, con le mani avanti e a tentoni. Il fatto ci è confermato dalle sue stesse dichiarazioni relative alle sue percezioni anormali (v. un altro passo, a pag. 128). Egli non chiamava mai ciò vedere, ma alla domanda che gli si faceva come sapesse ciò che là avveniva, rispondeva che egli *sa* precisamente anche ciò che v'è di nuovo ». — « Allo stesso modo nell'*Archiv* di Kieser, t. VII, p. 1, p. 52, una sonnambula descrive la sua percezione come una vista che non è vista, una vista immediata ». Nella storia della chiaroveggente Augusta Müller, Stuttgard, 1818, è riportato alla pag. 36 « che essa vede molto nettamente e riconosce tutte le persone e gli oggetti nell'oscurità più profonda, dove a noi riuscirebbe impossibile distinguere la nostra mano davanti ai nostri occhi ». Ciò ci è anche provato, per ciò che concerne l'udito dei sonnambuli, da una dichiara-

zione di Kieser (*Tellurismus*, t. II, p. 172, I[a] ediz.), che i nastri di lana sono specialmente buoni conduttori del suono — mentre la lana, come si sa, è fra tutte le cose quella che pessimamente conduce il suono. Ma particolarmente istruttivo è su questo punto il seguente passo del libro, del quale abbiamo testè parlato, su Augusta Müller: « È degno di nota — cosa che del resto si osserva presso altri sonnambuli — che essa non sente niente di tutto ciò che si dice tra le persone che si trovano nella camera, anche del tutto vicine a lei, se le parole che si dicono non le sono direttamente rivolte. Ogni parola, al contrario, a lei rivolta, anche pronunziata ancora più basso, anche se parecchie persone parlassero nello stesso tempo e sui soggetti più diversi, è immediatamente sentita da lei e riceve la sua risposta. Ed è lo stesso per ciò che concerne la lettura. Se la persona che legge a lei dinanzi pensa a qualche altra cosa che alla sua lettura, essa non sente niente di ciò che si legge ». Pag. 40. — Si trova ancora, a pag. 89: « Essa non sente come si sente d'ordinario, con l'orecchio, dato che si può ostruirle l'orecchio senza che ciò le impedisca di sentire ». Alla stessa maniera si trova ripetuto nelle « Mitteilungen aus dem Schlaffeben der Somnambule Auguste K an Dresden », 1843, che talvolta essa sentiva affatto unicamente con la superficie della mano, ed in verità ciò che era espresso senza voce con il solo movimento delle labbra, pag. 32; essa stessa avvertiva che non si deve in ciò vedere un fatto di audizione nel senso letterale della parola.

Non bisogna dunque vedere, presso i sonnambuli

di ogni specie, delle percezioni sensibili nel senso proprio della parola; ma la loro percezione consiste nel sognare direttamente il vero, e si produce dunque con l'enigmatico organo del sogno. Che gli oggetti da percepire siano situati sulla fronte della sonnambula o sul cavo dello stomaco, o che, in alcuni casi menzionati, essa diriga su tali oggetti la punta delle sue dita allargate, è semplicemente per essa un mezzo per dirigere l'organo del sogno sugli oggetti stessi, per metterlo in contatto con essi, al fine che essi diventino il tema del suo sogno vero. Ciò non ha luogo che per dirigere nettamente l'attenzione dell'organo, o, in linguaggio tecnico, per mettere quest'attenzione in rapporto più stretto con gli oggetti. Così facendo la sonnambula sogna allora questi oggetti; e non solamente essa li vede, ma li intende, essa parla loro, li sente anche; molti chiaroveggenti dicono, in effetti, che *tutti i loro sensi* sono trasferiti nel cavo dello stomaco (DUPOTET, *Traité complet du magnétisme*, pp. 449-452). È una cosa del tutto analoga all'uso delle mani per magnetizzare: le mani non agiscono proprio fisicamente; ciò che agisce è la volontà del magnetizzatore: ma l'uso delle mani serve precisamente al magnetizzatore per dirigere la sua volontà in una maniera decisiva. Invero, per ben comprendere tutta l'azione del magnetizzatore, questa azione che si esercita con ogni specie di gesti, con o senza contatto, anche di lontano e attraverso i muri di separazione, occorre necessariamente arrivare a quel punto di vista della mia filosofia, secondo cui il corpo è identico alla volontà, e non è niente altro che l'imagine della volontà, che si forma nel cervello. Che la

visione del sonnambulo non sia una visione nel senso in cui noi l'intendiamo, una visione fisicamente determinata dalla luce, risulta già da questo fatto, che questa visione, quando si eleva sino alla chiaroveggenza, non è ostacolata dai muri, e si estende talvolta anche sino alle terre lontane. Una particolarità speciale di questa visione è quella vista interiore, che si riscontra quando la chiaroveggenza è spinta a un alto grado; per la quale i sonnambuli di tal sorta percepiscono chiaramente e nettamente tutte le parti del loro proprio organismo, benchè in tal caso, sia in conseguenza dell'assenza completa della luce, sia a causa di numerosi muri di separazione esistenti fra le parti percepite ed il cervello, manchino assolutamente tutte le condizioni per la visione fisica. Noi possiamo da ciò congetturare in quale maniera ogni percezione sonnambolica, dunque anche la percezione diretta al di fuori e alla lontana, ed in modo generale qualsiasi visione, esiste per l'organo del sogno; dunque ogni visione sonnambolica di oggetti esteriori, ogni sogno, ogni visione allo stato di veglia: la seconda vista, l'apparizione corporale degli assenti e specialmente dei morenti, ecc. La visione, della quale abbiamo ora discorso, delle parti interiori del nostro proprio corpo, non si produce evidentemente che per un'azione dal di dentro, verosimilmente per mezzo del sistema ganglionare, sul cervello; il quale, fedele alla sua natura, elabora queste impressioni interiori come quelle che gli vengono dal di fuori, riversando, per così dire, quasi una materia estranea nelle forme ordinarie che gli sono proprie. E di là precisamente escono, come fanno

quelle provenienti dalle impressioni sui sensi esteriori, quelle intuizioni che corrispondono anch'esse, nella stessa misura, nello stesso senso delle prime, alle cose vedute. Ogni visione dell'organo del sogno è pertanto il risultato dell'attività del cervello funzionante come organo di visione, dell'attività del cervello eccitata da impressioni interiori, invece di esserlo, come altra volta, da impressioni esteriori (1). Come questa attività, anche esercitandosi su cose *esteriori* ed anche su cose *lontane*, possa tuttavia avere una certa realtà obiettiva e comportare di esser *vera*, è un fatto del quale la spiegazione non può esser trovata che per la via della metafisica, a condizione di limitare alla sfera del fenomeno, considerato come opponentesi alla cosa in sè, il fatto della individuazione e della separazione degli esseri. Ritorneremo su ciò più avanti. Ma che, in via generale, la sonnambula sia collegata col mondo esteriore in una maniera fondamentalmente diversa da quella con cui noi lo siamo allo stato di veglia, è dimostrato nel modo più evidente dalla circostanza che si avvera, spesso al più alto grado, che mentre i proprii sensi della chiaroveggente sono inaccessibili ad ogni impressione, essa sente con i sensi del magnetizzatore, e per esempio, starnutisce quando egli fiuta tabacco, gusta, determina esattamente ciò

(1) Se si crede alla descrizione dei medii, la *catalessia* sembrerebbe essere la paralisi completa dei nervi *motori;* il *sonnambulismo* al contrario la paralisi completa dei nervi *sensibili*, in vece dei quali agisce conseguentemente l'organo del sogno.

che egli mangia, e la musica che risuona alle orecchie di quest'ultimo, in una camera lontana da lei, essa la sente come lui (*Kieser's Archiv*, t. I, pp. I, p. 117).

Il processo fisiologico, nella percezione sonnambolica, è un difficile enigma, per la soluzione del quale il primo passo da fare sarebbe una fisiologia effettiva del sogno, cioè una conoscenza chiara e sicura dell'attività particolare del cervello durante il sogno, e di ciò che distingue particolarmente quest'attività dall'attività allo stato di veglia; — infine bisognerebbe conoscere donde viene l'eccitazione di quest'attività, dunque la conoscenza precisa di tutto il suo corso. Per ciò che concerne l'intero dominio dell'attività intuitiva e pensante del cervello durante il sonno, non possiamo oggi affermare con tutta sicurezza che questo: anzitutto, l'organo materiale di quest'attività, malgrado il riposo relativo del cervello, non può essere che il cervello stesso; ed in secondo luogo, l'eccitazione di questa visione di sogno (Traum-Anschauung), non potendo venire dal di fuori per la via dei sensi, deve venire dall'interno dell'organismo. Per quanto riguarda il rapporto esatto, preciso di questa visione di sogno col mondo esteriore, che non si potrebbe disconoscere nel sonnambulismo, questo rapporto resta per noi un enigma del quale non tento la soluzione, contentandomi di dare più lontano qualche indicazione al riguardo. Io mi sono invece creata, come base di questa fisiologia del sogno di cui ho parlato, dunque per spiegare ogni nostra visione di sogno, l'ipotesi seguente, che ha ai miei occhi una grande verosimiglianza.

Poichè il cervello, durante il sonno, è incitato,

come abbiamo detto, dal di dentro, invece di esserlo, come allo stato di veglia, dal di fuori, a vedere le forme spaziali, quest'azione agisce necessariamente su lui in una direzione opposta a quella ordinaria, a quella che viene dai sensi. In conseguenza di che, tutta l'attività cerebrale, della quale la vibrazione interna, l'ondulazione delle fibre del cervello si fa in una direzione opposta alla direzione ordinaria, riesce per così dire a un movimento antiperistaltico. Mentre d'ordinario essa si produce nella direzione delle impressioni dei sensi, dunque dei nervi sensitivi all'interno del cervello, essa si compie allora nella direzione e nel senso opposti, e di conseguenza talvolta col mezzo di altre parti, in guisa che allora non è la superficie inferiore del cervello che deve funzionare in vece della superficie superiore, ma forse la sostanza bianca invece della sostanza corticale grigia e viceversa. Il cervello lavora allora come a rovescio. Con ciò si spiega anzitutto perchè nessun ricordo dell'attività sonnambolica sussiste allo stato di veglia, poichè questo stato di veglia è precisamente prodotto dalla vibrazione delle fibre del cervello in un senso affatto opposto, e questa direzione ha per conseguenza di sopprimere ogni traccia di ciò che è stato anteriormente. Si potrebbe citare, incidentalmente, come una speciale conferma di tale congettura, il fatto molto ordinario, benchè raro, che, se ci svegliamo improvvisamente dal nostro primo sonno, noi proviamo spesso una completa disorientazione, in modo tale che tutto ci si presenta in un ordine inverso. Ciò che è a destra del letto è a sinistra, ciò che è dietro sembra davanti, e ciò talmente che anche la rifles-

sione motivata che ciò nonostante si tratta di ordine inverso, non riesce a venire a capo di tale falsa imaginazione, e ci occorre pertanto il soccorso del tatto. Ma molto particolarmente la nostra ipotesi fa ben comprendere quella vitalità notevole della visione di sogno, quella realtà, come abbiam detto, così evidente, quella corporeità di tutti gli oggetti percepiti nel sogno. La ragione ne risiede principalmente nel fatto che l'eccitazione dell'attività cerebrale venendo dall'interno dell'organismo e partendo dal centro, secondo una direzione opposta alla direzione ordinaria, finisce per aprirsi una via, dunque per raggiungere sino i nervi degli organi sensibili, i quali, sotto l'influenza della eccitazione interiore, come d'ordinario sotto quella della eccitazione esteriore, cadono in uno stato di attività reale. Da ciò segue che noi proviamo dunque, nel sogno, delle sensazioni reali di luce, di colore, di odore, di gusto, ma senza l'azione delle cause esteriori che d'ordinario le provocano, semplicemente per effetto di una incitazione interiore, in conseguenza di un'azione che si produce in senso inverso e in un ordine capovolto dei tempi. Con ciò anche si spiega quella corporeità dei sogni, per la quale essi si distinguono così potentemente dalle semplici imaginazioni. Il prodotto dell'imaginazione, allo stato di veglia, è sempre semplicemente nel cervello; non è, in effetti, che la reminiscenza, sia pure modificata, di una eccitazione antica, materiale, occasionata dai sensi, dell'attività cerebrale intuitiva. La visione di sogno, invece, non è semplicemente nel cervello, ma anche nei nervi sensitivi, ed è uscita da un'eccitazione materiale dei nervi sensitivi affatto

reale, che viene dall'interiore e raggiunge il cervello. Poichè dunque è ben reale ciò che vediamo in sogno, Apuleio ha avuto ben profondamente ragione di far dire a Carita, che è sul punto di strappare i due occhi a Trasillo immerso nel sonno: *Vivo tibi morientur oculi; nec quidquam videbis nisi dormiens* (*Metam.* VIII, p. 172, ed. Bib.). — L'organo del sogno è dunque lo stesso che l'organo della coscienza allo stato di veglia e della visione del mondo esteriore, preso solamente per così dire dall'altro capo e utilizzato in ordine inverso. I nervi sensitivi che funzionano nell'uno e nell'altro caso possono essere messi in attività tanto bene dalla loro estremità interiore che dalla loro estremità esteriore, — come forse una palla di ferro cava può esser portata all'incandescenza tanto bene dall'interno che dall'esterno. Siccome in questo caso i nervi sensitivi sono l'ultima cosa che entra in attività, può darsi che quest'attività cominci proprio o sia ancora in corso, quando il cervello è già allo stato di veglia: cioè la visione di sogno si confonde con la visione ordinaria. Allora noi percepiremo, benchè precisamente svegli, forse dei rumori come di voci, dei colpi battuti alla porta, dei colpi di fucile, ecc., con una chiarezza ed una obiettività, che non lasciano nulla a desiderare della stessa realtà; e noi crediamo fermamente che sono dei rumori reali del di fuori che ci avrebbero tirato dal nostro sonno; o anche, ciò che è più raro, noi vedremo delle forme presentarcisi del tutto nelle condizioni della realtà empirica, come ricorda già Aristotele, *De insomniis*, c. 3, *ad finem*. — Ma è con l'organo del sogno, che abbiamo ora descritto, e come abbiamo sufficiente-

mente spiegato, che si producono la veduta sonnambolica, la chiaroveggenza, e le visioni di ogni specie.

Da queste considerazioni fisiologiche ritorno ora al fenomeno, che ho esposto innanzi, del sogno vero, che può già prodursi nel sonno ordinario, nel sonno notturno, dove riceve la sua conferma dal semplice risveglio, specialmente se è, come nella maggior parte dei casi, un sogno immediato, che cioè si estende solamente ai dintorni più vicini. In altri casi, già molto più rari, è vero, esso sorpassa un po' tali limiti, specialmente in maniera da superare il muro di separazione più immediato. Ma questo ingrandimento del circolo di visione può anche andare molto più lontano, non solamente nello spazio ma anche nel tempo. La prova ce n'è fornita dai sonnambuli chiaroveggenti, i quali, nel momento in cui il loro stato speciale si trova elevato al più alto grado, possono subito portare nel loro campo di visione e di percezione di sogno qualunque luogo, sul quale li si dirige, ed indicare esattamente ciò che vi succede; talvolta possono anche far conoscere in anticipo ciò che ancora non esiste ma giace nascosto nel segreto dell'avvenire e non-sarà effettuato che nel corso del tempo ed in virtù di innumerevoli cause intermedie, insieme concorrendovi il fatto del caso. Ogni chiaroveggenza, in effetti, sia nel sonno provocato artificialmente che nel sonno sonnambolico naturale, ogni percezione, divenuta allora possibile, di ciò che è nascosto, di ciò che è assente, di ciò che è lontano, ed anche dell'avvenire, non è niente altro che un sogno vero di ciò, di cui gli oggetti si presentano al nostro intelletto visibili e corporei, come i nostri

sogni; e per ciò i sonnambuli parlano della *visione* di queste cose. Noi abbiamo tuttavia in questi fenomeni, come nei casi di sonnambulismo notturno spontaneo, una prova sicura che questa visione misteriosa, che nessuna impressione dal di fuori occasiona e che noi dobbiamo al sogno, può trovarsi in confronto col mondo esteriore in un rapporto che è quello della *percezione,* per quanto resti per noi un enigma di sapere come avviene tale accordo del sogno con la realtà. Ciò che distingue il sogno ordinario, notturno, dalla chiaroveggenza, dallo stato di veglia in pieno sonno, è anzitutto l'assenza di ogni rapporto col mondo esteriore, dunque con la realtà; ed in secondo luogo il fatto che molto spesso un ricordo di tale stato persiste allo stato di veglia, mentre ciò non avviene nel sonno sonnambolico. Ma queste due particolarità possono essere tra loro in uno stretto rapporto e ricondursi l'una all'altra. In ispecie, il sogno ordinario non lascia anch'esso alcun ricordo se non solamente quando ci svegliamo subito; e questo ricordo ha in tal caso verisimilmente per causa il fatto solo che, quando si tratta del sonno naturale, noi ci svegliamo molto facilmente, perchè questo sonno non è affatto così profondo come il sonno sonnambolico, dal quale pertanto noi non possiamo per fermo uscire immediatamente, dunque prontamente: il ritorno alla coscienza e allo stato di veglia non ci è permesso in quest'ultimo caso che con una lenta transizione e gradualmente. Il sonno sonnambolico non è che un sonno incomparabilmente più profondo, più dominatore, più completo; nel quale, appunto perciò, l'organo del sogno giunge a

spiegare la sua capacità tutta intiera, per la quale gli diventa allora possibile di entrare esattamente in comunicazione col mondo esteriore, di fare dei sogni veri, conseguenti e coerenti. Verosimilmente ciò può anche talvolta accadere nel sonno ordinario, ma certamente solo se questo sonno è così profondo che non ne possiamo uscire immediatamente. Tuttavia anche dei sogni, che ci rivelano ciò che avviene lontano o anche l'avvenire, possiamo eccezionalmente conservare il ricordo; e questo ricordo dipende allora sopratutto dal fatto che ci svegliamo all'improvviso. Perciò in tutte le epoche e presso tutti i popoli si è ammesso che vi sono dei sogni che hanno un valore reale, obiettivo; ed i sogni sono stati presi molto in considerazione in tutta la storia antica in maniera da assumervi una parte importante; tuttavia i sogni fatidici sono stati sempre considerati come rare eccezioni entro la copia senza numero dei sogni vani e mendaci. Già Omero parla pertanto delle due porte attraverso le quali si insinuano i sogni nel mondo (*Od.*, XIX, 560): l'una, la porta d'avorio, dalla quale ci vengono i sogni senza conseguenza; l'altra, la porta di corno, dalla quale passano i sogni fatidici. Un anatomista sarebbe forse tentato di ciò rapportare alla distinzione della materia bianca e della materia grigia del cervello. Più spesso i sogni che si troveranno profetici sono quelli che si riferiscono allo stato di salute del paziente, ed essi annunzieranno nella maggior parte dei casi delle malattie, anche degli attacchi mortali (Fabius ha riunito di simili esempi nel suo libro *De Somniis*, Amstelod., 1836, pag. 195 e segg.) Ed è questa una circo-

stanza perfettamente analoga al fatto che anche i sonnambuli chiaroveggenti predicono molto spesso e nella maniera più certa il corso delle loro malattie, compresevi le crisi, ecc. Sono anche, oltre ciò, gli accidenti esteriori, come gli incendii, le esplosioni di polvere, i naufragi, e più specialmente i casi di morte, che ci annunziano talvolta i sogni. Sono infine altri avvenimenti ancora, talvolta molto insignificanti, che sono sognati da alcune persone, in tutte le loro ultime particolarità; e di ciò mi son persuaso io stesso per un'irrecusabile esperienza. Io voglio comunicare questa esperienza, perchè essa mette nello stesso tempo in piena luce la *rigorosa necessità di ciò che avviene*, anche ciò che è il più accidentale. Una mattina, io scrivevo con grande attenzione una lunga ed importantissima lettera di affari in inglese: giunto alla fine della terza pagina, presi, invece del polverino, il calamaio, e lo versai sulla lettera. L'inchiostro colò dal mio scrittoio sul pavimento. La serva, accorsa a un mio colpo di campanello, prese un secchio di acqua e si mise a lavare il pavimento per toglierví le macchie. Ciò facendo essa mi disse: « Ho sognato stanotte che io togliessi qui strofinando delle macchie d'inchiostro sul pavimento ». « Non è vero » — le dissi. « È vero, — riprese — e l'ho raccontato appena sveglia all'altra serva che dorme con me ». — Capita allora per caso quest'altra serva, dell'età di forse diciassette anni, per chiamare quella che lavava il pavimento. Io mi avvicino a lei, e le domando: « Che ha sognato essa questa notte? ». Risponde: « Non so ». Io riprendo: « Tuttavia te l'ha raccontato appena sveglia ». E la

ragazza allora: « Ah, sì: essa aveva sognato che toglierebbe qui una macchia d'inchiostro sul pavimento ». — Questa storia, che, ne garantisco l'autenticità assoluta, mette fuori dubbio la realtà dei sogni teorematici, non è meno notevole per il fatto che ciò che si sognava così in anticipo era l'effetto di un atto che si può qualificare involontario, poichè esso si produsse del tutto contro la mia volontà, e fu il risultato di un molto insignificante errore della mia mano. E tuttavia quest'atto era talmente necessario e così inevitabilmente determinato in anticipo, che il suo effetto, parecchie ore prima, esisteva allo stato di sogno nella coscienza di un altro. Apparisce qui nella maniera più evidente la verità della mia proposizione: tutto ciò che avviene, avviene necessariamente (*Die beiden Grundprobleme der Ethik*, pag. 62; 2ª ed., pag. 60). — Per ricondurre i sogni profetici alla loro causa più immediata, noi dobbiamo considerare la circostanza che nessun ricordo sussiste, come si sa, allo stato di veglia, del sonnambulismo sia naturale che magnetico, mentre talvolta qualche ricordo ci resta dei sogni del sonno naturale ordinario, al nostro risveglio. Il sogno è dunque l'anello, il ponte che congiunge la coscienza allo stato sonnambolico alla coscienza allo stato di veglia. In conseguenza di che, ci occorre dunque attribuire i sogni profetici anzitutto al fatto che è nel sonno profondo che il sogno si eleva allo stato di chiaroveggenza sonnambolica. Ma siccome ordinariamente, nei sogni di tal fatta, non si produce un risveglio subitaneo e non si conserva pertanto alcun ricordo di tali sogni, i sogni, che fanno a ciò ecce-

zione e che dunque rappresentano l'avvenire *immediatamente* e *sensu proprio* e che si chiamano sogni *teorematici*, questi sogni, dico, sono i più rari di tutti. Al contrario, accade più spesso che il paziente, conservando per caso completa memoria del contenuto di un sogno, sarà in condizione di conservare il ricordo di un sogno di detta sorta per la ragione che egli attinge tale ricordo al sogno di un sonno leggero, dal quale si sveglia immediatamente: ma ciò non può accadere direttamente, ma soltanto a condizione di trasportare il contenuto di questo sogno in un'allegoria, sotto la quale finzione il sogno originario, profetico, arriva ora alla coscienza allo stato di veglia, dove ha allora conseguentemente bisogno di spiegazione, di interpretazione. Il sogno *allegorico* forma dunque un'altra specie di sogni fatidici molto numerosa. Queste due specie di sogni sono state già distinte da Artemidoro nel suo Oneirokritikon, il più antico dei libri relativi ai sogni; e lo stesso autore ha dato alla prima specie il nome di sogni teorematici. Nella possibilità, sempre esistente, dei fatti dei quali si è testè discorso, e dei quali abbiamo coscienza, occorre ricercare la ragione della tendenza, che non è del tutto accidentale o artificiale, ma naturale all'uomo, di fare delle congetture sul significato dei sogni, che gli vengono: da ciò nasce, quando lo si fa con disciplina e metodo, l'Oneiromantica. Soltanto che per l'Oneiromantica occorre ancora questa condizione, che le diverse particolarità del sogno abbiano un significato costante, lo stesso sempre, che permetta di fare un *Lexicon*. Ma tale non è il caso: è di una maniera del tutto propria e

speciale che l'allegoria si adatta secondo i casi a ciascun obietto e soggetto del sogno teorematico che serve di base al sogno allegorico. La spiegazione dei sogni fatidici allegorici è di conseguenza, il più delle volte, così difficile che nella maggior parte dei casi non la comprendiamo che quando la profezia si è avverata, e ci sentiamo costretti a meravigliarci della malizia di spirito diabolico che ha presieduto alla concezione e a tutta la condotta dell'allegoria. Ma che questi sogni siano rimasti a tal punto nella nostra memoria bisogna imputarlo al fatto che essi hanno lasciato un'impronta più profonda degli altri, avendo qualche cosa di più visibile, di più corporeo che questi ultimi. Del resto l'abitudine, l'esperienza saranno necessarie anche per l'arte di spiegare i sogni. Ma non è già dal ben noto libro di Schubert, nel quale non vi è di buono che il titolo, ma dal vecchio Artemidoro che si può apprendere la vera « Simbolica del sogno », sopratutto dai due ultimi libri della sua opera, nei quali ci fa comprendere, con centinaia di esempi, la maniera e la forma, il metodo e il rigiro dei quali la nostra Omniscienza di Sogno si serve per venire, quando è possibile, un po' in aiuto alla nostra ignoranza dello stato di veglia. Vi è molto più da apprendere dai suoi esempi che dai teoremi e dalle regole dalle quali li fa precedere. — Che Shakespeare abbia completamente conosciuto il fondo della cosa, ce lo mostra nel suo *Enrico IV*, parte II, atto III, scena II, dove all'inatteso annunzio della morte improvvisa del duca di Gloster, quel tristo del cardinale Beaufort, che sa molto bene ciò che ne è, grida: « Misterioso tribunale di Dio! Ho sognato

stanotte che il duca era muto e non poteva dire una parola » (1).

Occorre ora qui intercalare l'importante rilievo, che noi troviamo, nelle sentenze degli antichi oracoli greci, il rapporto, del quale abbiamo ora parlato, tra il sogno fatidico teorematico ed il sogno fatidico allegorico che lo riproduce. Giustamente questi oracoli, come è naturale dei sogni fatidici, molto raramente rendono le loro sentenze direttamente e *sensu proprio*, ma le mascherano sotto un'allegoria, che ha bisogno di spiegazione, che spesso anzi non è compresa per la prima volta se non quando l'oracolo ha già ricevuto il suo compimento, precisamente come i sogni allegorici. Fra molti esempi citerò solamente, per far conoscere la cosa, il seguente passo di Erodoto, III, 57: « La Pizia aveva messo in guardia i Sifniani contro l'armata in legno e l'araldo rosso: per il che bisognava intendere un vascello di Samo portante un inviato e dipinto in rosso: ciò che i Sifniani tuttavia non compresero nè subito, nè quando la nave arrivò, ma per la prima volta più tardi ». Nel libro IV, cap. CLXIII, Erodoto ci racconta ancora che l'oracolo della Pizia avverte il re Arcesilao di Cirene che, se trova il forno pieno di anfore, si guardi bene dal bruciarle, ma le congedi. Ma per la prima volta, quando egli ebbe fatto bruciare i ribelli che si erano rifugiati in una torre, e la torre insieme, comprese il senso dell'oracolo e fu preso da

(1) GOETHE racconta i sogni allegorici veri dello Schultheiss Textor nell'*Aus meinem Leben*, parte I, libro I, pagg. 75 e seguenti.

ansia. I numerosi casi di questa specie indicano chiaramente che le sentenze dell'oracolo di Delfo avevano per base dei sogni fatidici artificialmente provocati; e che questi sogni talvolta possano giungere sino alla estrema chiaroveggenza seguìta da una dichiarazione diretta e *sensu proprio,* ce lo testimonia la storia di Creso (Erodoto, I, 47-48), che mise alla prova la Pizia, ingiungendo ai suoi inviati di domandarle ciò che egli facesse il centesimo giorno dopo che essi avevano lasciato la Lidia. La Pizia disse loro esattamente ciò che nessun altro che il re sapeva: che di sua propria mano egli faceva cuocere in una caldaia di rame con un coperchio di rame, della carne di testuggine e della carne di agnello mescolate insieme. — La fonte che qui attribuiamo alle sentenze degli oracoli della Pizia ben corrisponde al fatto che la si consulta dal punto di vista medicinale, per lesioni corporali. Vederne un esempio in Erodoto, IV, 155.

In conseguenza di ciò che si è sin qui detto, i sogni fatidici teorematici sono il più alto ed il più vero grado della preveggenza nel sonno naturale; i sogni fatidici allegorici ne sono il secondo grado, più debole. A questi ultimi si rannoda ancora, come l'ultima e la più debole derivazione dalla stessa fonte, il semplice presentimento. Questi presentimenti sono più spesso di natura triste che di natura gaia, perchè precisamente la vita è fatta piuttosto di tristezza che di gioia. Un umor triste, un'ansiosa attesa di ciò che deve accadere s'è, al nostro risveglio, impadronita di noi senza causa apparente. Bisogna spiegar ciò, secondo quanto si è detto, col fatto che la trasposizione in discorso del sogno che abbiamo fatto, nel nostro

più profondo sonno, del sogno teorematico vero, annunziante una disgrazia, in sogno allegorico del sonno leggero, non si è potuta effettuare; e pertanto di quel sogno non è niente rimasto nella nostra coscienza se non la sua impressione sul nostro umore, cioè sulla volontà stessa, che è propriamente ed in ultima analisi l'essenza stessa dell'uomo. Questa impressione si ripercuote ora come un presentimento profetico, un presentimento oscuro. Tuttavia talvolta tale presentimento non s'impadronirà di noi che nel momento in cui si avvereranno le prime congiunture della disgrazia annunziata nel sogno teorematico, per esempio nel momento in cui l'individuo è sul punto di salire sulla nave che deve andare a picco, o quando si avvicina alla polveriera che deve farlo saltare. Molte persone si sono salvate per aver ceduto al sentimento di paura che si è così impadronito di esse all'ultimo momento, all'angoscia interiore che le ha prese. La sola spiegazione di ciò è che del sogno teorematico, per quanto obliato, è tuttavia rimasta una debole conoscenza, un ricordo oscuro, che non può, in verità, venire chiaramente alla coscienza, ma del quale la traccia è rinverdita dalla veduta stessa delle cose, dalla veduta reale delle cose, che, nel sogno obliato, avevano agito così dolorosamente su noi. Era di questa specie il demone di Socrate, quella voce interiore che l'avvertiva; che, quando egli era deciso ad intraprendere alcunchè di funesto, ne lo distoglieva, non intervenendo ogni volta che sempre per distoglierlo, mai per incitarlo a fare. Noi non possiamo trovare una conferma immediata di questa teoria dei presentimenti che nel sonnambulismo ma-

gnetico, pel quale ci sono divulgati i misteri del sonno. Una conferma di tale sorta ci è data nella nota storia di Augusta Müller di Karlsruhe, pag. 78: « Il 15 dicembre la sonnambula ebbe conoscenza, la notte, nel suo sonno (un sonno magnetico), di uno spiacevole incidente che le capitava e che l'abbatteva profondamente. Essa notò nello stesso tempo che tutto il giorno seguente era stata ansiosa e abbattuta senza saperne il perchè ». — Un'altra conferma della cosa è nell'impressione, della quale si parla nella *Veggente di Prévorst* (Seherin von Prevorst, 1ª ed., t. II, pag. 73; 3ª ed., pag. 325), che facevano sulla veggente, allo stato di veglia e non conservante alcun ricordo, alcuni versi relativi a certi incidenti che si erano svolti nel sonno sonnambolico. Anche nel *Tellurismus* di Kieser, § 271, si trovano dei fatti che mettono in luce questo punto.

In relazione a tutto ciò che si è ora detto, è molto importante comprendere bene e mantener ferma la seguente verità fondamentale. Il sonno magnetico non è che il sonno naturale portato al suo più alto grado; se si vuole, il sonno naturale a una più alta potenza: un sonno incomparabilmente più profondo. Parallelamente, la chiaroveggenza non è che un sogno portato al suo più alto grado: è un sogno vero durevole, ma che può essere diretto al di fuori e sull'oggetto che si vuole. In terzo luogo dunque ancora, l'azione immediatamente benefica del magnetismo, verificata in tanti casi di malattia, non è niente altro che un'intensificazione della potenza medicatrice naturale del sonno. Il sonno è la vera e grande panacea, ed in verità per tale ragione prima di tutto la forza vitale,

sbarazzatasi per sua virtù dalle funzioni animali, è completamente libera di agire allora con tutta la sua forza come *vis naturae medicatrix*, ed in tale qualità rimettere nel diritto cammino tutte le parti dell'organismo profondamente turbate. Anche perciò in ogni caso l'assenza completa di sonno non permette alcuna guarigione. Ma lo stesso risultato è raggiunto in un grado molto più alto col sonno magnetico incomparabilmente più profondo: è anche perciò che il sonno, quando si produce da sè stesso per far cessare una malattia seria, già cronica, dura alle volte parecchi giorni, come, ad esempio, nel caso pubblicato dal conte Szapary (*Ein Wort über anim. Magn.*, Leipzig, 1840). Anche in Russia una volta una sonnambula, soggetta alle vertigini, ordinò in una crisi di chiaroveggenza al suo medico di immergerla per nove giorni in una morte apparente: durante il qual tempo i suoi polmoni godettero di un riposo completo e guarirono, in maniera che essa si risvegliò completamente ristabilita. Ora, siccome l'essenza del sonno consiste nell'inattività del sistema cerebrale, e la sua azione benefica dipende precisamente dal fatto che questo non spende affatto, non fa più consumo, per le funzioni della vita animale, di forza vitale, e questa forza vitale può allora riversarsi tutta intiera sulla vita organica, — può sembrar contrario al principale fine perseguito il fatto che nel sonno magnetico si vede apparire un potere di conoscenza straordinariamente accresciuto, il quale, per sua natura, dev'essere necessariamente in qualche modo dell'attività cerebrale. Occorre soltanto ricordarsi prima di tutto che questo caso non costituisce che una rara

eccezione. Tra venti malati sui quali agisce il magnetismo in maniera generale, non v'è che un solo sonnambulo, cioè uno solo che percepisce e parla nel suo sonno; e fra cinque sonnambuli vi è soltanto un chiaroveggente (se si crede a Deleuze, *Histoire critique du magnétisme,* Paris, 1813, vol. 1, pag. 138). Quando il magnetismo agisce in maniera benefica senza provocare il sonno, ciò avviene semplicemente con stimolare la forza medicatrice della natura e portandola sulla parte malata. Ma, a parte ciò, la sua azione non è che un sonno del tutto profondo, che è senza sogno, che anzi riduce il sistema cerebrale a un tal grado d'impotenza che non sono sentite nè le impressioni dei sensi, nè le lesioni che possono loro sopraggiungere. È perciò che si può ben giovarsi di questo sonno per le operazioni chirurgiche, benchè di tale funzione il cloroformio l'abbia tuttavia spogliato. Quanto alla chiaroveggenza, della quale il sonnambulismo e il sonno nel quale si parla è il preludio, la natura non permette che vi si giunga se non quando non basta, per allontanare la malattia, che la sua forza medicatrice agisca ciecamente, e questa forza ha bisogno di trovare di fuori dei mezzi ausiliari, che sono indicati dallo stesso paziente, nello stato di chiaroveggenza, con la più grande esattezza. È a questo fine di permettere al paziente di essere il medico di sè stesso, che la natura provoca lo stato di chiaroveggenza; poichè *natura nihil facit frustra.* Il modo secondo il quale essa procede in tal caso è del tutto analogo a quello che essa ha seguito in grande, al tempo della prima apparizione degli esseri, quando ha fatto il passo decisivo per passare dal regno

vegetale al regno animale. Per le piante era ancora sufficiente il movimento per semplice *eccitazione*. Ma in quel momento i bisogni più speciali e più complessi, la soddisfazione dei quali richiedeva cose che bisognava cercare, scegliere, delle quali bisognava impadronirsi con la forza o con l'astuzia, resero necessario il movimento per *motivi*, e quindi la *conoscenza* nei suoi diversi gradi, la conoscenza che è dunque il carattere proprio dell'animalità; resero necessario ciò che per l'animale non è accidentale, ma gli è essenzialmente proprio, e che noi troviamo come carattere essenziale e necessario nel suo concetto. Rinvio su questo punto alla mia opera principale, t. I, p. 170 e seg. (3ª ediz., pag. 178); poi alla mia *Ethik*, pag. 33 (2ª ediz., pag. 32), e al *Willen in der Natur*, pag. 54 e seg., e 70-80 (2ª ediz., 46 e seg. e 63-69). — Nell'uno e nell'altro caso la natura si accende da sè stessa una face per poter cercare e procurarsi dal di fuori i soccorsi dei quali l'organismo abbisogna. L'uso dei doni di veggenza da parte del sonnambulo, così considerati, per altri obiettivi che il suo proprio stato di salute, non è che un uso accidentale, ed anzi, propriamente, costituisce già un abuso di tali doni. È ancora un abuso della stessa specie provocare arbitrariamente, contro la volontà della natura, il sonnambulismo e la chiaroveggenza, con una magnetizzazione prolungata. Quando, al contrario, il sonnambulismo e la chiaroveggenza sono realmente necessarii, si producono *naturalmente* da sè stessi dopo una breve magnetizzazione, e talvolta anche sotto forma di sonnambulismo spontaneo. Si presentano essi allora, come ho già detto, come un

sogno vero, da prima soltanto nei dintorni immediati, poi con un campo di visione mano a mano più largo, fino a che questo sogno, quando la chiaroveggenza ha raggiunto il suo più alto grado, può abbracciare tutte le cose della terra, sulle quali si attiri l'attenzione del paziente, e penetra anche l'avvenire. Allo stesso modo e parallelamente si va sviluppando la facoltà di apportare delle diagnosi patologiche e di formulare delle prescrizioni terapeutiche per sè stessi; ed abusivamente per gli altri.

Anche nel sonnambulismo nel senso originario e più preciso della parola, dunque nella malattia del nottambulismo, noi dobbiamo ancora vedere un sogno vero, della specie innanzi detta; ma qui il sogno non serve che a un uso immediato, e non si estende quindi che ai più vicini dintorni; e con ciò precisamente lo scopo della natura, in tal caso, è già raggiunto. In questo stato, specialmente, la forza vitale, agente come *vis medicatrix*, non ha sospeso, come fa nel sonno magnetico, nel sonnambulismo spontaneo e nella catalessi, la vita animale, per concentrare tutta la sua efficacia sulla vita organica e per poter far cessare i disordini che vi si producono. Essa si presenta invece, a seguito di una disposizione cagionevole per la quale si passa il più delle volte all'età della pubertà, come un grado eccessivo e anormale di irritabilità, della quale la natura si sforza di liberarsi: ciò che si ottiene, come è noto, col cammino, col lavoro, con gli esercizi acrobatici che vanno fino ai tentativi nei quali si corre spesso il rischio di rompersi il collo ed ai salti più pericolosi. Allora la natura provoca, nello stesso tempo, come per ve-

gliare sulle sue pratiche tanto pericolose, questo sogno vero, enigmatico per noi, ma che non si estende se non ai dintorni più immediati, dato che ciò basta per parare gli accidenti che la detta irritabilità abbandonata a sè ed agente alla cieca potrebbe produrre. Questo sogno vero non ha qui dunque che il fine negativo di evitare dei danni, mentre, accompagnato dalla chiaroveggenza, ha il fine positivo di cercare al di fuori i soccorsi necessari: da ciò la grande differenza che si nota nella estensione del suo campo di visione.

Per misteriosa che sia l'azione del magnetizzatore, è certo che essa consiste nel sospendere le funzioni animali. La forza vitale è distolta dal cervello, che è un semplice dozzinante o un parassita dell'organismo, o piuttosto risospinta verso la vita organica, che è la sua funzione primitiva, perchè allora la sua presenza intiera e la sua azione è richiesta come quella della *vis medicatrix*. Ma, all'interno del sistema nervoso, dunque della sede esclusiva di ogni vita sensibile qualsiasi, la vita organica è rappresentata dagli organi che regolano e dominano le sue funzioni: i nervi simpatici ed i gangli. Si può quindi considerare tutto questo processo come il rifluire della forza vitale dal cervello verso questi ultimi, ma nello stesso tempo anche, ed in maniera generale, considerare i due organi come poli opponentisi l'uno all'altro: il cervello, con gli organi del movimento che vi si riferiscono, come il polo positivo e cosciente, i nervi simpatici con i loro gangli come il polo negativo ed incosciente. In tal senso si potrebbe allora formulare, per quanto accade nel magnetismo, l'ipotesi seguente: suppo-

niamo che vi sia un'azione del polo cerebrale (dunque del polo dei nervi esteriori) del magnetizzatore sul polo omonimo del paziente: il magnetizzatore agisce allora, conformemente alla legge generale di polarità, sul polo omonimo, che presenta il paziente, in una maniera *repulsiva*: il che produce che la forza nervosa si trova risospinta sull'altro polo del sistema nervoso, il polo interiore, il sistema ganglionare intestinale. Perciò gli uomini, nei quali predomina il polo cerebrale, sono quelli che possono meglio magnetizzare; le donne, invece, nelle quali predomina il sistema ganglionare, sono le più adatte ad essere magnetizzate e a tutto ciò che ne consegue. Se fosse possibile che il sistema ganglionare femminile potesse agire alla stessa guisa sul sistema ganglionare maschile, dunque anch'esso in maniera *repulsiva*, dovrebbe prodursi, per un inverso procedimento, nell'uomo, una vita cerebrale d'una intensità straordinaria, una manifestazione passeggera di genio. Ciò non è fattibile, perchè il sistema ganglionare non è capace di agire al di fuori. Al contrario, si potrebbe benissimo considerare il famoso *baquet* come una magnetizzazione *attrattiva* risultante dall'azione dei poli di nome opposto l'uno sull'altro, in guisa che i nervi simpatici di tutti i pazienti, seduti intorno al *baquet* e ad esso congiunti con delle bacchette di ferro e fettucce di lana terminanti al cavo dello stomaco, i nervi simpatici di tutti questi pazienti, formanti un solo tutto e aventi la loro forza accresciuta dalla massa inorganica del *baquet*, attirano a sè individualmente il polo cerebrale di ciascuno di loro, dunque riducono la vita animale alla sua più semplice espressione, fa-

cendola infine svanire nel sonno magnetico di tutti — precisamente come il loto, venuta la sera, s'immerge nei flutti. Così si spiega anche il fatto, che quando si sono applicate le bacchette e le bende, che fanno l'ufficio di conduttori del *baquet*, sulla testa invece di metterle sul cavo dello stomaco, si producono una viva congestione e dei dolori di testa (KIESER, *Tellurisme*, 1ª ediz., t. I, p. 439). Che nel *baquet sidérique* i semplici metalli, non magnetizzati, esercitino la stessa influenza, ciò sembrerebbe rapportarsi al fatto che il metallo è la cosa più semplice, più primitiva, il grado più basso di obiettivazione della volontà, conseguentemente dunque qualche cosa che si oppone direttamente al cervello, che è il grado più alto di quella stessa obiettivazione; dunque qualche cosa che più si allontana da lui; che, inoltre, offre la più gran massa sotto il più piccolo volume. Il metallo ricorda dunque la volontà al suo punto di partenza, nella sua forma originaria, ed è molto vicino al sistema ganglionare, come a sua volta la luce è molto vicina al cervello. È perciò che i sonnambuli temono per gli organi del polo cosciente il contatto con i metalli. E perciò ugualmente si spiega la facoltà che hanno certi particolari organismi di avere una sensibilità speciale per i metalli e per l'acqua. — Se è vero che, per il *baquet* ordinario, per il *baquet* magnetizzato, ciò che agisce sono i sistemi ganglionari, ad esso congiunti, di tutte le persone intorno radunate, — le quali, con tutte le loro forze riunite, attirano il polo cerebrale — si comprenderà come possa in ciò vedersi la spiegazione del contagio che in generale si nota nel sonnambulismo, e la spiegazione

anche del fatto del tutto simile della comunicazione, allo stesso momento, del dono della seconda vista, risultante dal contatto di quelli che hanno per primi tale dono con gli altri, e così anche in generale della comunità delle visioni, semplice conseguenza della momentanea riunione di tutti quegli uomini.

Si vorrebbe ora permettersi di fare della surriportata ipotesi, relativa a ciò che accade nella magnetizzazione attiva e che ha per fondamento la legge di polarità, un uso ancora più audace?

Se ne potrebbe dedurre, per quanto in maniera schematica, in qual modo, ad un alto grado di sonnambulismo, il rapporto tra il magnetizzatore e la magnetizzata è tale che la sonnambula è al corrente di tutti i pensieri, di tutte le conoscenze, di tutte le lingue conosciute, anche di tutte le percezioni sensibili del magnetizzatore; dunque che essa è presente nel suo cervello: mentre a sua volta la volontà del magnetizzatore influisce direttamente su di essa e la domina al punto di poterla immobilizzare. Si sa che nell'apparecchio galvanico più usato ai nostri giorni, nei quali i due metalli sono immersi in due specie di acidi separati con dell'argilla, la corrente positiva va, attraverso questi liquidi, dallo zinco al rame, e poi, di fuori dei detti liquidi, nell'elettrodo dal rame allo zinco. In maniera affatto analoga la corrente positiva della forza vitale, che è la forza, la volontà del magnetizzatore, andrebbe dunque dal cervello di quest'ultimo a quello della sonnambula per dominarla e per risospingere nei nervi simpatici, dunque nella regione del ventre, il suo polo negativo, la sua propria forza vitale, mercè la quale la coscienza le viene al

cervello. Ma poi la stessa corrente ritornerebbe di là nella persona del magnetizzatore, al suo polo positivo, al suo cervello, dove le si offrono allora i pensieri e le sensazioni di quest'ultimo, alle quali, per ciò precisamente, parteciperebbe la sonnambula. Sono queste, per la verità, delle vedute troppo ardite; ma quando si tratta di cose tanto inesplicabili come quelle che costituiscono il presente problema, ogni ipotesi è permessa, che ce ne dia una qualsiasi spiegazione, per quanto schematica o analogica.

Ciò che v'è di troppo meraviglioso e quindi d'incredibile, sino a tanto che non è stato confermato dall'accordo unanime di cento specie di testimoni degni della maggior fede, nella chiaroveggenza sonnambolica, in questa chiaroveggenza cui nulla sfugge di ciò che è nascosto, assente, lontano, e anche di ciò che ancora dorme nel seno dell'avvenire; tutto ciò perde per lo meno la sua inverosimiglianza assoluta quando si voglia considerare che, come ho detto spesso, il mondo obiettivo è un semplice fenomeno cerebrale. È l'ordine di questo mondo, risultante dalla legge e riposante sullo spazio, sul tempo e sulla causalità (che sono funzioni del cervello), che è, fino a un certo punto, messo da banda nella chiaroveggenza sonnambolica. Specialmente come conseguenza della dottrina Kantiana della idealità dello spazio e del tempo, è comprensibile che la cosa in sè, dunque ciò che vi è di solo veramente reale in tutti i fenomeni, in quanto liberata da queste due forme dell'intelligenza, non conosce alcuna distinzione tra il vicino ed il lontano, tra il presente, il passato e l'avvenire. Quindi le separazioni, che hanno per origine queste forme di

intuizione, non hanno niente di assoluto, e, per il modo di conoscenza del quale si tratta, divenuto essenzialmente diverso per la trasformazione del suo organo, non offrono più dei limiti insuperabili. Se, invece, il tempo e lo spazio fossero assolutamente reali e rientrassero nell'essenza assoluta delle cose, i doni di veggenza della sonnambula, come in generale ogni facoltà di vedere lontano o di prevedere, sarebbero una meraviglia perfettamente incomprensibile. D'altra parte, la dottrina Kantiana riceve, fino a un certo punto, dalle constatazioni delle quali si tratta, una conferma di fatto. Se, in effetti, il Tempo non rientra nell'essenza propria delle cose, il prima e il poi non hanno senso per tale essenza delle cose: un fatto qualunque può dunque necessariamente esser conosciuto tanto prima quanto dopo che accada. Ogni divinazione, sia la divinazione in sogno, la previsione sonnambolica o la seconda vista, o qualsiasi altra, ogni divinazione consiste soltanto nel trovare il mezzo per superare la conoscenza della condizione del Tempo. — Il paragone seguente servirà di chiarimento. La cosa in sè è il *primum mobile* nel meccanismo, che imprime il suo movimento a questo balocco complicato e vario che è il mondo tutto intiero. Questo *primum mobile* deve conseguentemente esser di tutt'altra specie e maniera che questo ultimo. Noi vediamo bene come si concatenano tutte le parti dell'opera, con le leve e le ruote volontariamente messe in luce (la successione nel tempo e la causalità); ma ciò che imprime il primo movimento a tutto questo non lo vediamo. Ora quando io leggo che le sonnambule chiaroveggenti conoscono l'avvenire così gran tempo

prima e con quella precisione, per me è come se esse fossero pervenute a raggiungere il meccanismo che si nasconde là dietro; dal quale tutto viene, e dove per conseguenza esiste già allo stato presente ciò che, esteriormente, cioè veduto attraverso quel vetro ottico che è per noi il tempo, sarà poi per la prima volta il futuro, l'avvenire.

Inoltre, lo stesso magnetismo animale, cui dobbiamo questa meraviglia, ci rende anche credibile in parecchi modi un'azione immediata della volontà su altri e ciò in lontananza. Ma un'azione di questa specie costituisce il carattere fondamentale di ciò che si designa col nome maledetto di *magia*. La Magia è in effetti un'azione immediata della nostra stessa volontà, un'azione libera dalle condizioni causali dell'azione fisica, libera dunque da ogni contatto, nel senso più largo della parola; come ho già spiegato in un capitolo speciale del mio scritto *Ueber den Willen in der Natur*. L'azione magica è, in rapporto all'azione fisica, ciò che la mantica è in rapporto alla congettura razionale: l'azione magica è, tutta intiera, l'*actio in distans*, come la vera mantica, ad esempio la chiaroveggenza sonnambolica, è la *passio a distante*. Come in quest'ultima si ha cessazione dell'isolamento individuale della conoscenza, nella prima si ha cessazione dell'isolamento individuale della volontà. In entrambe, noi facciamo dunque, indipendentemente dai limiti che lo Spazio, il Tempo e la Causalità impongono, ciò che in ogni altro caso e nella vita di ogni giorno non possiamo fare che sotto la condizione di detti limiti. Colà dunque la nostra essenza più intima, o la cosa in sè,

si è spogliata delle forme del fenomeno e si presenta allo stato libero. Ma di conseguenza la credibilità della mantica e quella della magia sono una sola e stessa cosa, ed il dubbio che l'una e l'altra possano provocare, sempre si presenta e svanisce nello stesso tempo.

Il magnetismo animale, le cure simpatiche, la magia, la seconda vista, il sogno vero, le apparizioni degli spiriti e le visioni di ogni specie sono fenomeni simili, sono rami dello stesso tronco, e testimoniano, in maniera sicura, irrecusabile, di un concatenamento degli esseri, che riposa su un ordine delle cose che è affatto diverso da quello che è la natura: la natura che ha per base le leggi dello spazio, del tempo e della causalità. Quest'altro ordine è un ordine molto più profondo, più primitivo, più immediato. Per tale ordine dunque le leggi della Natura, le prime, le più generali, essendo semplicemente *formali*, è come se non esistessero. Conseguentemente il tempo e lo spazio non separano più gli individui, e l'individuazione e l'isolamento degli esseri particolari, riposanti su dette forme, non oppongono più insormontabili limiti alla comunicazione dei pensieri e all'azione immediata della volontà; in guisa che dei cambiamenti si producono per una via affatto diversa da quella della causalità fisica e del concatenamento delle cause seconde, e specialmente per un semplice atto di volontà messo in opera in una maniera speciale e perciò agente al di fuori dell'individuo. In conseguenza di che, il carattere proprio di tutti i fenomeni animali, dei quali si tratta, *visio in distans* e

actio in distans, si manifesta tanto in relazione al tempo che in relazione allo spazio.

La vera nozione dell'*actio in distans* — diciamolo di sfuggita — è questa: che lo spazio fra colui che agisce e il paziente, pieno o vuoto, non ha assolutamente alcuna influenza sull'azione; anzi è perfettamente indifferente che questo spazio sia di un pollice o rappresenti dei bilioni di volte l'orbita che descrive Urano. Dunque, se l'azione s'indebolisce con la lontananza, è che, o una materia riempiente già lo spazio deve propagarla, e quindi, per effetto della sua reazione costante, la indebolisce nella misura di detta lontananza; o che la causa stessa consiste in una corrente materiale, che si va spandendo nello spazio e diviene tanto meno consistente quanto più si allontana. Al contrario, lo spazio vuoto non può in alcuna maniera ostacolare e indebolire la causalità. Laddove dunque l'azione va decrescendo nella misura con cui si allontana dal punto nel quale ha la sua causa iniziale, come l'azione della luce, della gravitazione, del magnetismo, non vi è *actio in distans*; e ve n'è tutt'al più un poco quando quest'azione è soltanto ritardata dalla lontananza. Ciò che si muove nello spazio, è, infatti, unicamente la materia: dunque la materia dovrebbe essere necessariamente il veicolo di tale azione, e conseguentemente non agire se non quando essa è presente, dunque se non per contatto, dunque non *in distans*.

Al contrario, i fenomeni dei quali si tratta e che noi abbiamo considerati come rami d'uno stesso tronco, hanno, come si è detto, per loro caratteri specifici l'*actio in distans* e la *passio a distante*. Ma

per ciò stesso essi sono per noi, come si è anche detto, una conferma *di fatto* tanto inattesa quanto certa della teoria fondamentale di Kant, della opposizione del fenomeno e della cosa in sè, e della opposizione tra loro delle leggi che si applicano a ciascuno di essi. La Natura, col suo ordine, è, come si sa, secondo Kant, un semplice fenomeno. In perfetta opposizione a quest'ordine, noi vediamo tutti i fatti, dei quali qui ci occupiamo e che si possono chiamare magici, aver loro radice immediata nella cosa in sè ed introdurre nel mondo fenomenico dei fenomeni che non si potrebbero giammai spiegare con le leggi di questo mondo fenomenico; fenomeni che con ragione si sono negati, sino a tanto che una esperienza, presentantesi sotto cento forme diverse, non ha più permesso di farlo. Ma non è solamente la filosofia Kantiana, è anche la mia che, con lo studio più preciso di questi fenomeni, riceve una conferma importante nel fatto che, in tutto ciò, è la Volontà sola che propriamente agisce: per il che essa si rivela come la cosa in sè. Così, colpito da questa verità, verità empirica per lui, un noto magnetizzatore, il conte ungherese Szapary, che evidentemente non sa nulla della mia filosofia e forse non ne sa gran cosa di qualsiasi altra, il conte Szapary intitola la prima memoria del suo scritto *Ein Wort über den animalischen Magnetismus*, Leipzig, 1840: « Prova fisica che la *Volontà* è il principio di ogni vita spirituale e corporale ».

Inoltre, e astrazion fatta di ciò, i fenomeni in esame sono anche, in ogni caso, una confutazione di fatto e del tutto sicura non soltanto del materialismo, ma anche del naturalismo, che ho caratterizzato, al ca-

pitolo XVII del tomo II della mia opera principale, come la fisica insediata sul trono della metafisica. Questi fatti, invero, ci mostrano, nell'ordine della natura, che le due suddette filosofie pretendono essere l'ordine assoluto ed unico, un ordine puramente fenomenale, e conseguentemente semplicemente superficiale, cui l'essenza stessa delle cose in sè, indipendente dalle leggi di quest'ordine, serve di fondamento. Ma i fenomeni in esame sono, almeno considerati dal punto di vista filosofico, tra tutti i fatti che ci offre l'intero campo dell'esperienza, senza paragone i più importanti: perciò è di tutto rigore per uno scienziato prenderne sufficientemente conoscenza.

Per facilitare tale esame, faremo la seguente osservazione, più generale ancora. La credenza negli spiriti è innata nel cuore dell'uomo: la si incontra in tutte le epoche ed in tutti i paesi, e forse non v'è uomo che ne sia totalmente indenne. La grande massa, il popolo di tutti i paesi e di tutti i tempi, distingue il naturale ed il soprannaturale come i due ordini fondamentalmente diversi, e tuttavia ugualmente esistenti, delle cose. Al soprannaturale essa attribuisce i miracoli, le profezie, gli spettri, la stregoneria; ma inoltre essa pretenderebbe, se la si credesse, che non v'è nulla che sia completamente naturale sino alle sue basi ultime, e che la Natura stessa riposa sul soprannaturale. Di conseguenza il popolo comprende benissimo quando si pone il quesito: « È naturale o no? ». — Questa distinzione popolare concorda essenzialmente con la distinzione di Kant tra il fenomeno e la cosa in sè; se non fosse che la

distinzione di Kant presenta qualche cosa di più preciso e di più esatto, specialmente in ciò che essa non fa del naturale e del soprannaturale due specie di esseri diversi e separati, ma un solo e stesso essere che, preso in sè stesso, merita il nome di soprannaturale, poichè non è che nel momento in cui esso *apparisce*, diviene cioè un oggetto di percezione per la nostra intelligenza, che la Natura stessa anche si dispiega, la Natura della quale noi intendiamo precisamente designare la sottomissione a leggi immutabili quando parliamo del *naturale*. Per ciò che mi riguarda, io non ho fatto che rendere più chiara l'espressione di Kant quando ho chiamato rappresentazione (Vorstellung) ciò che egli aveva chiamato fenomeno (Erscheinung). Se poi si considera ancora che, nella Critica della Ragion pura, e nei Prolegomeni, la cosa in sè di Kant, così spesso, esce appena un pochino dall'oscurità in cui egli la mantiene; e nello stesso tempo essa si presenta come ciò che è in noi capace di imputazione morale, dunque come volontà, si riconoscerà che mostrando nella volontà la cosa in sè, io non ho precisamente fatto altro che mettere in chiaro e completare il pensiero di Kant.

Il magnetismo animale è, considerato, non in verità dal punto di vista economico o tecnologico, ma da quello filosofico, la più importante fra tutte le scoperte che siano state mai fatte, pur ammettendo che esso ponga talvolta molti più quesiti che non ne risolva. È realmente la metafisica pratica, come già Bacone da Verulamio ebbe a definire la magia; è sino a un certo punto una metafisica sperimentale; da esso sono, infatti, messe da banda le prime e più

generali leggi della Natura; ed esso rende di conseguenza possibile ciò che *a priori* era considerato come impossibile. Ma se già, quando si tratta della semplice fisica, l'esperienza ed i fatti non ci danno dapprima la giusta veduta delle cose, ed occorre perciò una spiegazione dei fatti spesso molto difficile da trovare, quanto più bisogna ciò aspettarsi quando si tratta dei fatti misteriosi di questa metafisica che si presenta così empiricamente! La metafisica razionale o teorica procederà dunque, nel suo sviluppo, parallelamente alla prima, raccogliendo i tesori che l'altra scoprirà. Ma poi verrà un tempo in cui la filosofia, il magnetismo animale e la scienza della Natura avranno fatto un progresso senza esempio in tutte le loro branche e si getteranno mutuamente l'una sull'altra sì viva luce che delle verità appariranno allora, che senza ciò non si poteva sperare di raggiungere. Solo che non si pensi però alle asserzioni metafisiche e alle dottrine delle sonnambule: sono il più delle volte delle povere idee, che hanno per origine le dottrine apprese dalla sonnambula mescolate con quelle che essa trova nella testa del suo magnetizzatore; e per ciò non degne di attenzione.

Anche per concludere circa queste apparizioni di spiriti, così ostinatamente affermate in tutte le epoche e non meno ostinatamente negate, noi vediamo il magnetismo aprirci la strada. Ed è bene seguire questa strada, che non sarà agevole, situata com'essa è ad eguale distanza dalla troppo facile credulità del nostro Giustino Kerner, sotto ogni altro riguardo così rispettabile e così pieno di meriti, e dalla opinione dominante ancor oggi unicamente in Inghilterra, la

quale sostiene che non vi è altro ordine di cose che un ordine naturale meccanico, per poter così sottomettere meglio e far volgere tutto ciò che supera un tal ordine ad un essere personale, completamente distinto dal mondo, e che si comporta con quest'ultimo nella maniera più arbitraria. Il clero inglese, che teme la luce, che ha l'odio impudente di ogni conoscenza scientifica, ed è perciò lo scandalo di questa nostra parte del mondo, il clero inglese è in ultima analisi responsabile, per la cura che esso mette a coltivare tutti i pregiudizi favorevoli a quella fredda superstizione che esso chiama la sua religione e per il suo odio contro tutte le verità contrarie, del torto che il magnetismo animale ha dovuto subire in Inghilterra, dove, dopo già quarant'anni da quando è stato riconosciuto, in teoria ed in pratica, in Germania ed in Francia, non è stato ancora preso in esame; dove anzi è stato volto in ridicolo e condannato come una grossolana menzogna. « Colui che crede al magnetismo animale, mi ha detto ancora nel 1850 un giovane pastore inglese, colui non può credere in Dio » : *hinc illae lacrymae!* Infine, anche sull'isola dei pregiudizi e della menzogna sacerdotale, il magnetismo animale ha piantato la sua bandiera, perchè fosse confermato una volta di più ed in maniera gloriosa il bel proverbio biblico: *Magna est vis veritatis et praevalebit, μεγάλη ἡ ἀλήθεια καί ὑπερίσχευι* (v.ὁ *ἱερεὺς* libro I, Esras, in LXX, cap. IV, 41), questo bel proverbio che fa con ragione tremare di spavento per le sue prebende il cuore sacerdotale anglicano. È già tempo d'inviare in Inghilterra delle missioni in nome della ragione, della dottrina e dell'anticlericalismo, con

una *Critica della Bibbia* di V. Bohlen e di Straussen in una mano, ed una *Critica della Ragion pura* nell'altra, per impedire l'esercizio della loro professione a quei preti, che si intitolano da sè stessi reverendi e che sono i più orgogliosi e i più impudenti tra tutti i preti del mondo; per metter fine allo scandalo di cui danno esempio. Tuttavia, da questo punto di vista, noi dobbiamo molto attenderci dai battelli a vapore e dalle ferrovie, da questi mezzi tanto necessari allo scambio dei pensieri quanto a quello delle mercanzie, che faranno correre il più gran pericolo a quella volgare bigotteria che l'Inghilterra mette tanta cura ed astuzia a coltivare e che regna anche fra le più alte classi. Alcuni, senza dubbio, leggono; ma tutti chiacchierano; e le istituzioni del paese danno a ciò l'occasione e l'agio. Non bisogna però tollerare ancora lungamente che quei preti facciano della più intelligente e, quasi sotto tutti i punti di vista, della prima nazione di Europa l'ultima per la loro grossolana bigotteria, e la rendano del tutto spregevole. E ciò sopratutto se si pensa al mezzo col quale quel clero ha raggiunto il suo scopo, cioè al modo col quale ha adempito all'educazione popolare della quale era incaricato, e del che si è così ben servito che i due terzi della nazione inglese non sanno leggere. Su questo punto, la sua impudenza va così lontano che i risultati più certi, più generali della geologia sono attaccati dai suoi membri nei fogli pubblici con collera, con sdegno; con uno sprezzo dilettevole, poichè essi pretendono di far prendere completamente sul serio la leggenda della creazione mosaica, senza notare che tentare di tali attacchi è ur-

tare il vaso di creta contro il vaso di ferro (1). Del resto la vera sorgente di quest'oscurantismo inglese, che inganna così scandalosamente il popolo, è la legge di primogenitura che mette l'aristocratico, nel senso più largo della parola, nella necessità di provvedere all'avvenire dei suoi figli più giovani: per coloro tra questi figli, che non sono buoni nè per la marina nè per l'armata, il *Churchestablishment* (il nome è caratteristico) con i suoi cinque milioni di lire di rendita, è l'istituzione che ha l'incarico di collocarli. Si procura al giovane gentiluomo *a living* (ancora un nome caratteristico): un *mantenimento*, cioè una parrocchia, ora per favore ora a prezzo d'oro: molto spesso la vendita di questi beneficii forma oggetto di annunzio nei periodici (e cioè di veri incanti pubblici) (2). È vero che per pudore non è

(1) Gli inglesi sono, sotto quest'aspetto, una *matter of fact nation*, in modo che se per nuove scoperte storiche e geologiche (per esempio, quella che la piramide di Cheope è di mille anni più vecchia del diluvio) ogni realtà, ogni nucleo storico venisse a mancare all'Antico Testamento, ogni loro religione cadrebbe.

(2) Nel « Galignani » del 12 maggio 1855, si rende noto, dal « Globe », che la Rectory of Pensey, Wiltshire, dev'essere messa ai pubblici incanti il 13 giugno 1855; e il « Galignani » del 23 maggio 1855 pubblica, dal « Leader », ed in seguito più volte, una lista completa delle parrocchie che devono figurare ai pubblici incanti; il nome di ciascuna è seguito dall'indicazione dell'entrata che vi è connessa, delle comodità della località e della età del titolare. Dunque le parrocchie delle chiese come le funzioni degli ufficiali nell'armata sono qualche cosa di venale. Ciò che tale pratica produce per gli ufficiali si è visto ai nostri giorni sui campi di battaglia di Crimea; ciò che produce per i pastori l'esperienza ce l'apprende ugualmente.

già la parrocchia in sè stessa che è venduta, ma il diritto di disporne per quella volta (il diritto di *patronato*). Siccome l'affare si conclude necessariamente prima della vacanza effettiva, si aggiunge (per colmo di mistificazione) che l'attuale titolare è già vecchio di settantasette anni, senza mancare nel contempo di segnalare le occasioni speciali che la parrocchia offre per la caccia e per la pesca, ed altresì le comodità della casa di abitazione. È la simonia più impudente che esista al mondo. Si comprende, dopo ciò, perchè nella buona società, cioè nella società distinta inglese, ogni spregio della Chiesa e delle sue fredde superstizioni è considerato come cosa di cattivo genere, come una sconvenienza, conformemente alla massima: quando arriva il galateo, il buon senso si ritira. Così grande è, in Inghilterra, l'influenza del clero che, a durevole onta della nazione, la statua di Byron, che è, dopo l'incomparabile Shakespeare, il suo più grande poeta, non ha potuto trovar posto, vicino agli altri grandi uomini, nell'abbazia di Westminster, il Pantheon nazionale. E ciò perchè Byron è stato tanto coscienzioso da non fare alcuna concessione al menzognero clericalismo anglicano, e da procedere per la sua via liberamente; mentre Wordsworth, poeta mediocre, tanto spesso bersagliato da Byron e fatto oggetto del suo disprezzo, ha avuto, come è giusto, la sua statua a Westminster sin dal 1854. La nazione inglese, per una tale indegnità, si distingue da sè stessa *as a stultified and priestridden nation*. Essa è, con giusta ragione, la derisione dell'Europa. Tuttavia ciò non durerà. Una ventura generazione più savia porterà

pomposamente la statua di Byron nella chiesa di Westminster. Voltaire, invece, che cento volte più di Byron ha gridato contro la Chiesa, riposa gloriosamente nel Pantheon francese, la Chiesa di S. Genoveffa, ben felice di appartenere ad una nazione che non si lascia menare per il naso nè governare dai preti. In Inghilterra, non mancano naturalmente gli effetti depravanti della menzogna clericale e della bigotteria. Depravante deve necessariamente essere per il popolo questa menzogna del clero, che la metà di tutte le virtù consiste nell'oziare la domenica e nello strillare in chiesa, e che uno dei più grandi peccati, che apre la via a tutti gli altri, è quello di violare il riposo domenicale, cioè non poltrire in quel giorno. Da ciò anche la dichiarazione molto spesso ripetuta nei grandi giornali a proposito di quei disgraziati che son condannati all'impiccagione, che è dalla violazione della domenica, del *Sabbath-breaking*, da quest'abominevole fallo, che è dipesa interamente la loro vita piena di peccati. Ed è anche precisamente perchè la Chiesa è tale istituzione temporale, incaricata di provvedere ai bisogni dei cadetti dell'aristocrazia, che ancora oggi la disgraziata Irlanda, della quale gli abitanti muoiono di fame a migliaia, deve mantenere, oltre il suo proprio clero cattolico che essa mantiene volontariamente con le sue proprie risorse, un chiericato protestante che nulla fa, con un arcivescovo, dodici vescovi, e una legione di *Deans* e di *vectors*, i quali tutti vivono se non direttamente alle spese del popolo, per lo meno a carico dei beni della Chiesa.

Ho già fatto notare che il sogno, la percezione

sonnambolica, la chiaroveggenza, la visione, la seconda vista, e forse l'apparizione degli spiriti. sono fenomeni del tutto simili. Questi fatti hanno ciò di comune, che, per essi, noi abbiamo un'intuizione che ci si presenta come obiettiva e che è dovuta ad un organo affatto diverso da quello che entra in azione allo stato normale di veglia, che non è dovuta ai sensi esteriori, ed è così completa e precisa come se fosse loro dovuta: quest'organo ho perciò chiamato l'*organo del sogno*. Ciò che, al contrario, distingue questi due organi l'uno dall'altro, è la diversità del loro rapporto rispettivo col mondo esteriore, con questo mondo empirico e reale che i sensi ci fanno percepire. Questo rapporto, com'è noto, nel sogno ordinariamente non esiste; ed anche nei vari sogni fatidici che si producono, non è il più delle volte che un rapporto mediato e lontano, rarissimamente un rapporto diretto: al contrario questo rapporto, nella percezione sonnambolica e nella chiaroveggenza, così come nel nottambulismo, è un rapporto immediato completamente esatto; nella visione e nelle apparizioni degli spiriti (se ve ne sono) è un rapporto problematico. La visione degli oggetti nel sogno, si sa, è riconosciuta illusoria, dunque proprio come una visione puramente soggettiva, come la visione imaginativa. Ma questa stessa specie di visione diventa, nello stato di sonnolenza sveglia e nel sonnambulismo, una visione del tutto obiettiva e precisa. Anche, nello stato di chiaroveggenza, il cerchio al quale si estende supera incomparabilmente questo cerchio stesso allo stato di veglia. Ma se poi accade che questa visione si estende ai fantasmi dei

morti, allora si pretende che ciò non sia più come testè che una semplice veduta soggettiva. Vi è in ciò tuttavia qualche cosa che non si accorda analogicamente con quel procedimento progressivo del quale si è ora parlato; e la sola cosa che si possa pretendere è che, in tal caso, si vedono oggetti dei quali l'esistenza non è confermata dalla visione ordinaria dell'individuo allo stato di veglia, che si trova là, forse, presente. Invece, nel grado che immediatamente precede, gli oggetti erano di natura tale che l'individuo, allo stato di veglia, non ha che a cercarli lontano o attendere che si producano nella serie dei tempi. Nel grado in cui ora siamo la chiaroveggenza ci si presenta come un'intuizione che si estende a ciò che non è immediatamente accessibile all'attività cerebrale allo stato di veglia, ma che tuttavia esiste realmente ed effettivamente. Noi non possiamo, per ciò, a queste percezioni — col pretesto che la nostra visione allo stato di veglia non può giungere ad avverarle che a una qualunque distanza o dopo un certo lasso di tempo — non possiamo negarne la realtà obiettiva, almeno a prima vista e senza esame. Anzi noi possiamo congetturare, per analogia, che un potere di visione che si estende a ciò che è realmente da venire e che non è ancora esistente, potrebbe anche essere ben capace di percepire come presente ciò che è stato una volta e che non è più. Inoltre, non è ancora stato dimostrato che i fantasmi, dei quali qui si tratta, non possano giungere alla coscienza allo stato di veglia. Il più delle volte essi sono percepiti nello stato di sonnolenza sveglia, dunque in quel momento in cui, benchè sognando,

si vedono esattamente i dintorni ed il presente immediato: siccome in tal caso tutto ciò che si vede è obiettivamente reale, i fantasmi che possono apparire in tal momento devono a prima vista presumersi reali.

Ma intanto l'esperienza ci apprende, inoltre, che la funzione dell'organo del sogno, che d'ordinario richiede come condizione della sua attività il sonno leggero ordinario, o ancora il sonno magnetico profondo, questa funzione può eccezionalmente entrare in azione quando il cervello è allo stato di veglia, dunque che quest'occhio, pel quale noi vediamo i sogni, può talvolta anche aprirsi nello stato di veglia. Abbiamo allora a noi davanti delle forme che rassomigliano talmente a quelle che vengono al cervello per la via dei sensi che noi c'inganniamo, che noi le confondiamo con queste ultime, che noi le prendiamo le une per le altre, fino a che non ci appaia che non sono affatto anelli di quella catena che tutte le cose collega nella realtà sperimentale; che esse non figurano in quel sistema di cause ed effetti che va compreso sotto il nome di mondo dei corpi: ciò che avviene o presto per effetto della loro natura, o, al contrario, solamente più tardi. A una forma così presentantesi si applicherà, secondo che essa abbia in tale o in tal altra cosa la sua causa più *lontana*, il nome di allucinazione, di visione, di seconda vista o di apparizione di spiriti. La sua causa più immediata deve necessariamente ritrovarsi nell'interno dell'organismo, poichè, come è stato detto, è un'azione partente dall'interno, che provoca il cervello a vedere, e che, penetrandolo,

si estende sino ai nervi sensitivi, per i quali in seguito le forme così prodotte prendono il colore, lo splendore, anche il tono e la voce della realtà. Talvolta non di meno la cosa si arresta a mezza via; le forme in discorso non sono che debolmente colorate; esse restano pallide, grigie, quasi trasparenti, o anche, quando esse sono tali da colpire l'orecchio, la voce resta velata, sorda, leggera, roca o stridente. Se il veggente concentra troppo su esse la sua attenzione, esse di solito svaniscono, poichè i sensi, volgendosi allora con forza per percepire l'impressione esteriore, non percepiscono effettivamente che quella, la quale, essendo la più forte e andando nella direzione opposta, domina e respinge qualsiasi attività cerebrale che viene dall'interno. Precisamente per evitare questa collisione, accade che, nelle visioni, l'occhio interiore proietta delle forme, in quanto possibile, là dove l'occhio esteriore non percepisce niente, in un angolo oscuro, dietro delle cortine, divenute completamente trasparenti, e generalmente nell'oscurità della notte, divenuta il tempo dell'apparizione degli spiriti per questa semplice ragione che l'oscurità, il silenzio e la solitudine, sopprimendo le impressioni esteriori, lasciano libero gioco a qualunque attività del cervello che viene dall'interno. Con una compagnia rumorosa e con la luce di parecchie candele, l'ambiente della notte non è più il momento dell'apparizione degli spiriti. Questo è invece soltanto nell'ambiente della notte oscura, silenziosa, poichè già istintivamente noi temiamo allora la venuta delle apparizioni, che si presentano come qualche cosa del tutto esteriore, per quanto

la loro causa più immediata si trovi in noi, e noi temiamo allora propriamente noi stessi. È perciò che colui che teme la venuta di tali apparizioni si aggiunge una compagnia.

Ora benchè l'esperienza insegni che le apparizioni di ogni specie, delle quali si tratta, abbiano, del resto, luogo allo stato di veglia, per il che esse si distinguono dai sogni, io dubito tuttavia ancora che questo stato di veglia, nel quale si producono, sia uno stato di veglia completo, nel senso più preciso della parola. La parte, forzata in questo caso, del potere di rappresentazione del cervello, sembrerebbe comportare che, se l'organo del sogno è molto attivo, ciò non possa prodursi senza che vi sia decrescimento della sua attività normale; senza che la sua coscienza dello stato di veglia, l'attività dei suoi sensi diretta verso il di fuori, sia fino ad un certo punto indebolita. Donde io concludo che nel momento di una tale apparizione, la coscienza dello stato di veglia dev'essere tuttavia come velata di un velo leggero, che le comunica un leggero carattere di sogno. Si comprenderà da ciò perchè coloro che hanno avuto delle visioni di tale specie non ne sono morti di paura; mentre, al contrario, delle false apparizioni di spiriti, preparate ad arte, hanno avuto talvolta questo effetto. E anche, di solito, le vere visioni non provocano alcun timore; non è che dopo, con la riflessione, che vi si mescola un certo orrore: la ragione può essere che queste forme, intanto che si producono, sono ritenute per uomini in carne ed ossa e non è che dopo che ci si rende conto che ciò non può essere. Tuttavia io credo che l'assenza di spavento, che è

la nota caratteristica delle vere visioni, dipende sopratutto dalla ragione innanzi indicata, che, per quanto svegli, si è tuttavia come circondati da un leggero velo di coscienza di sogno; che ci si trova dunque in un elemento al quale la paura delle apparizioni incorporee è essenzialmente estranea; precisamente perchè, in questo elemento, l'oggettivo non è così nettamente distinto dal soggettivo come quando si tratta dell'azione del mondo corporeo su noi. Ciò trova la sua conferma nella libera maniera con la quale la veggente di Prévorst parla del suo commercio con gli spiriti: per esempio: t. II, p. 120 (1ª ediz.). Essa fa tranquillamente attendere uno spirito che si trova là, sino a che essa non abbia mangiato la sua zuppa. J. Kerner stesso dice, in parecchi passi (per es., t. I, pag. 209), che essa sembrava essere, in verità, sveglia, ma non lo era tuttavia completamente; ciò che bisognerebbe in ogni caso conciliare con le sue proprie parole (t. II, pag. 11; 3ª ed., pag. 256), che tutte le volte che vede degli spiriti, è completamente sveglia.

Di tutte le visioni di questa specie, che si producono allo stato di veglia col mezzo dell'organo del sogno, e che ci mettono davanti gli occhi delle apparizioni obiettive del tutto analoghe alle visioni che noi dobbiamo ai sensi, la causa più immediata, l'abbiamo detto, deve sempre ritrovarsi nell'interno dell'organismo, dove si produce un cambiamento straordinario, che, per il mezzo del sistema nervoso vegetativo, già molto prossimo al sistema cerebrale, dunque dei nervi simpatici e dei loro gangli, agisce sul cervello. Ora quest'azione mette il cervello in

quello stato di attività che gli è naturale ed è proprio della visione oggettiva, che ha per forma lo spazio, il tempo e la causalità; precisamente come fa l'azione che esercita il di fuori sui sensi. Ed è così che il cervello esercita allora in ogni caso la sua funzione normale. — Ma l'attività visuale del cervello, che proviene dall'interno, si comunica fino ai nervi sensitivi, che conseguentemente, eccitati dal di dentro come potrebbero esserlo dal di fuori, e risentendo le loro sensazioni specifiche, rivestono quindi le forme apparse del colore, del rumore, dell'odore, ecc., conferendo loro con ciò la piena oggettività e la corporeità delle forme percepite dai sensi. Questa teoria riceve una notevole conferma dalla seguente dichiarazione di una sonnambula chiaroveggente di Heineken sull'origine della veduta sonnambolica: « Nella notte, dopo un sonno tranquillo, naturale, le era improvvisamente parso che la luce venisse dalla parte posteriore della sua testa, di là si spandesse nella parte anteriore, per venire poi agli occhi e rendere visibili gli oggetti intorno. E grazie a questa luce simile alla prima luce del giorno essa aveva visto e riconosciuto tutto a sè intorno ». (*Kieser's Archiv für d. thier. Magn.*, t. II, parte III, pag. 43). Ma la causa *più prossima* di queste visioni, provocate dal di dentro nel cervello, deve necessariamente, a sua volta, avere una causa che si trova ad essere, per ciò, la causa *lontana* di queste visioni. Se ora accadesse che noi trovassimo che questa causa lontana non è sempre unicamente nell'organismo, ma occorre talvolta cercarla anche di fuori, in quest'ultimo caso allora, questo fenomeno cere-

brale, che sin qui si presenta tanto subiettivo come i semplici sogni, o anche si presenta come un sogno vero, questo fenomeno cerebrale riconquisterebbe, per tutt'altra via, l'obiettività reale, cioè il suo rapporto realmente causale con qualche cosa esistente fuori del soggetto; riconquisterebbe, per così dire, tale obiettività per la porta posteriore.

Io mi propongo dunque di enumerare ora le cause lontane di questo fenomeno, per quanto siano da noi conosciute. Noto qui innanzi tutto che, tutte le volte che queste cause si trovano nell'interno dell'organismo, il fenomeno riceve il nome di allucinazione; respinge invece questo nome e ne riceve differenti altri, quando la sua causa si scopre fuori dell'organismo, o ci si vede costretti ad ammetterne una di tal sorta.

1° — La causa più frequente del fenomeno cerebrale in esame sono le malattie infiammatorie acute, specialmente le febbri calde che producono il delirio, durante il quale, sotto il nome di visione di febbre, il fenomeno in esame si produce così spesso. Questa causa ha evidentemente la sua sede unica nell'organismo, benchè la febbre stessa possa essere provocata da cause esteriori.

2° — La follia non è del tutto sempre, ma tuttavia talvolta accompagnata da allucinazioni, delle quali, sembra, bisogna ricercare le cause negli stati cagionevoli, nella maggior parte dei casi, del cervello, ma sopratutto anche del resto dell'organismo, i quali provocano la detta follia.

3° — In casi vari, ma fortunatamente ben accertati, senza febbre calda, senza malattia acuta ed a più

forte ragione senza follia, si producono delle allucinazioni, delle apparizioni di forme umane che rassomigliano alla realtà fino ad ingannarci. Il caso di questa specie che meglio si conosce è quello di Nikolaï, che ha letto una memoria in proposito all'Accademia di Berlino nel 1799 e l'ha poi fatta stampare a parte. Si trova un caso simile nell'« Edinburgh Journal of Science, by Brewster », vol. III, n. 8, ottobre-aprile 1831; e parecchi altri ci sono riportati da Brierre de Boismont, *Des hallucinations*, 1845; 2ª edizione, 1852: un libro molto utile per l'oggetto delle nostre ricerche, al quale spesso mi riferirò. In realtà, l'opera non dà alcuna spiegazione approfondita dei fenomeni in esame; essa non presenta purtroppo alcuna volta un ordine sistematico reale, ma soltanto un ordine apparente. Ciò non vieta che sia una compilazione molto ricca, fatta con perspicacia e critica, di tutti i casi che rientrano nel nostro tema. Per il punto speciale, che qui consideriamo, dobbiamo tenere particolarmente conto delle *Observations* 7, 13, 15, 29, 65, 108, 110, 111, 112, 114, 115, 132. Ma in maniera generale bisogna ammettere e considerare che dei fatti, che costituiscono tutto intiero l'oggetto della presente ricerca, per uno solo che arriva alla conoscenza del pubblico, mille altri simili vi sono, dei quali la conoscenza, per diverse ragioni facili a vedere, non supera mai la cerchia dei dintorni immediati dove si sono prodotti. Di conseguenza la ricerca scientifica, su questo obietto, si trascina da centinaia di anni, anzi da migliaia di anni, avendo sempre a disposizione gli stessi fatti, poco numerosi, di sogni veri, di apparizioni di

spiriti, mentre si sono poi avverati centinaia di migliaia di casi analoghi, che non sono arrivati alla conoscenza del pubblico, e che di conseguenza non hanno potuto prender posto nella letteratura del soggetto. Come esempio di questi casi divenuti tipici a via di essere ripetuti un numero incalcolabile di volte, cito soltanto il sogno vero, che racconta Cicerone, *De div.*, I, 27; lo spettro di cui si parla nella lettera di Plinio a Sura; e l'apparizione del fantasma di Marsilio Ficino al suo amico Mercatus, come era stato convenuto tra loro in vita. — Ma per quanto si attiene ai casi che consideriamo sotto il presente capo, e dei quali il tipo è la malattia di Nikolaï, li si riconosce tutti come casi dovuti a cause anormali puramente corporali, delle quali la sede è esclusivamente nell'organismo, anzitutto dal fatto che essi non hanno importanza e ritornano periodicamente, e poi dall'altro fatto che essi cedono sempre all'impiego dei mezzi terapeutici e specialmente ai salassi. Essi rientrano dunque, in ogni caso, tra le allucinazioni pure e semplici, ed è anzi così che bisogna propriamente chiamarli.

4° — Ciò che si trova ora in seguito sono anzitutto certe apparizioni, simili del resto alle precedenti, di forme obiettive ed esteriormente esistenti, che si segnalano tuttavia al veggente per un loro carattere proprio, un carattere fortemente e il più delle volte sinistro, e del quale l'importanza reale è molto spesso messa fuori dubbio dalla morte molto prossima di colui al quale le dette apparizioni si sono presentate. Bisogna considerare come tipo delle apparizioni di questo genere quella che cita Walter

Scott, *On demonology and witchcraft*, letter I, e che Brierre de Boismont riproduce, di quell'ufficiale di giustizia che, per tutto un mese, vide sempre a sè davanti, in carne ed ossa, prima un gatto, poi un maestro di cerimonie, infine uno scheletro, per il che deperì e finalmente ne venne a morte. Del tutto della stessa natura è la visione di miss Lee, cui apparve sua madre per annunciarle il giorno e l'ora della sua morte. Fu raccontata la prima volta nel *Treatise on spirits* di Beaumont (tradotto in tedesco da Arnold nel 1721), poi nel *Sketches of the philosophy of apparitions* di Hibbert, 1824, e nel *Signs before death*, di Orazio Welby, 1825. Si trova ugualmente nel libro *Von Geistern und Geisterschern* di H. Henning, 1870; ed infine in Brierre de Boismont. Un terzo esempio di queste apparizioni è la storia, che si trova nel citato libro di Welby (pag. 156), della signora Stephens che, completamente sveglia, vide un cadavere sulla sua sedia e morì qualche giorno dopo. Occorre far rientrare in questa stessa categoria i casi in cui il paziente apparisce a sè stesso ed in cui quest'apparizione annunzia la sua morte. Ciò che del resto non si avvera sempre. Un caso notevole di questa specie e particolarmente ben accertato è menzionato dal medico berlinese Formey nel suo *Heidnische Philosophen*. Lo si trova riprodotto nella *Deuteroscopie* di Horst, tomo I, pag. 115, ed anche nella *Zauberbibliothek* dello stesso, tomo I. Bisogna tuttavia notare che in questo caso l'apparizione non è stata veduta propriamente dalla persona che è morta poco dopo e senza che lo si attendesse; ma soltanto da alcuni suoi

prossimi parenti. Di quei casi nei quali è la persona che muore che apparisce a sè stessa. Horst ce ne riferisce uno, del quale egli stesso si rende garante, nella 2ª parte della sua *Deuteroscopie*, pag. 138. Goethe racconta che una volta si è visto sè stesso a cavallo e in un costume, col quale ha poi effettivamente viaggiato 8 anni più tardi nello stesso luogo (*Aus meinem Leben*, II Buch). Questa apparizione aveva, diciamolo di sfuggita, propriamente il fine di consolarlo; poichè essa gli permise di vedersi in quello stato nel quale doveva, otto anni più tardi, andare a rivedere, a cavallo e percorrendo la stessa strada in senso inverso, l'amante, dalla quale allora si separava con tale schianto di cuore. Questa visione scostava dunque per lui, per un momento, il velo dell'avvenire, per annunziargli, nel suo dispiacere, il futuro ritorno. — Le apparizioni di tal sorta non sono ora più delle semplici allucinazioni, ma delle *visioni*; poichè esse rappresentano qualche cosa di reale, o si riferiscono ad avvenimenti futuri, ad avvenimenti reali. Esse sono, di conseguenza, allo stato di veglia, ciò che sono, nel sonno, i sogni fatidici, che, come abbiam detto, hanno il più delle volte rapporto con lo stato proprio di salute di colui che sogna, sopra tutto quando questo stato di salute lascia a desiderare; — mentre le semplici allucinazioni corrispondono ai sogni ordinari, senza significato.

L'origine di queste *visioni piene* di significato deve ricercarsi nel fatto, che quel misterioso potere di conoscere che portiamo in noi, cui i rapporti di tempo e di spazio non limitano, ed al quale, in

questa misura, nulla è nascosto, ma che non si riscontra nella coscienza ordinaria; quel potere di conoscere, velato per noi, e che tuttavia rigetta il suo velo nel sonno magnetico, — quel potere, dico, ha percepito una volta qualche cosa di molto interessante per l'individuo; e la volontà, che è il nucleo stesso dell'uomo, vorrebbe ben darne comunicazione alla Conoscenza cerebrale. Ma ciò non è possibile se non con una operazione che riesce molto raramente e che consiste in ciò, che la volontà mette in azione l'organo del sogno allo stato di veglia, e così comunica alla coscienza cerebrale, sotto forma di visioni, di apparizioni visuali, di un significato diretto o allegorico, quella scoperta che l'interessa. Ed è ciò che essa ha potuto fare nei casi che abbiamo ora citati. Questi casi si riferiscono tutti all'avvenire. Ma una cosa riferentesi così all'avvenire può essere rivelata, senza che sia necessario che essa riguardi la persona stessa, ma semplicemente un'altra. Così, ad esempio, la morte attuale del mio amico lontano può essermi rivelata dalla sua imagine che m'apparisce improvvisa, e tanto corporale quanto la sua imagine durante la sua vita, senza forse che lo stesso morente abbia bisogno di essere per niente in ciò, per la vivacità, in quel momento, del suo ricordo nella mia località. Ciò, d'altra parte, può effettivamente prodursi in alcuni casi di un'altra specie, che esamineremo in seguito. Io non ho, del resto, riportato il caso che a titolo di chiarimento, poichè sotto questo numero non si tratta propriamente che delle visioni nelle quali i veggenti si

vedono sè stessi e che corrispondono ai sogni fatidici, che sono loro analoghi.

5° — Ora, a sua volta, a quei sogni fatidici che si riferiscono non già propriamente allo stato di salute ma ad avvenimenti del tutto esteriori, corrispondono alcune visioni molto simili alle precedenti, le quali fanno conoscere non già i pericoli derivanti dall'organismo, ma quelli che ci minacciano dal di fuori, che, in verità, passano sulle nostre teste senza che noi ne dubitiamo nemmeno: nel qual caso noi non possiamo stabilire il rapporto della visione con l'esteriore. Le visioni di questa specie richiedono, per divenire *visibili*, pareccchie condizioni, e principalmente che il soggetto in questione abbia la sensibilità a ciò adatta. Se, al contrario, tale sensibilità non esiste, come il più delle volte, che in debole grado, l'orecchio solo sarà colpito dall'apparizione. Saranno allora dei rumori diversi che si manifesteranno più spesso con dei colpi battuti, che si fanno sentire specialmente la notte, il più delle volte verso il mattino, e per i quali ci si sveglia e si sente tosto alla porta della camera da letto un rumore molto forte, che ha tutta la chiarezza di un colpo reale. Sono anche delle apparizioni visuali sotto forme che assumono un'importanza allegorica, e che non si distinguono dalla realtà. Sono ancora delle apparizioni visuali, che noi vediamo prodursi, quando un grandissimo pericolo minaccia la nostra vita, o anche quando siamo da poco sfuggiti, senza ben saperlo, da pericoli di tal sorta. Queste apparizioni vengono allora, per così dire, per felicitarci ed avvisarci che abbiamo ancora davanti a noi molti anni

di vita. Ma finalmente visioni di tal sorta verranno anche ad annunciarci un accidente fatale. A questa ultima categoria appartiene la nota visione di Bruto prima della battaglia di Filippi, che gli si presenta come l'apparizione del suo cattivo genio. Così ancora la visione, del tutto analoga, di Cassio di Parma, dopo il combattimento di Actium, riferitaci da Valerio Massimo (libro I, cap. VII, § 7). Imagino volentieri che le visioni di tal sorta hanno sopra tutto data occasione, presso gli antichi, al mito di quel genio, che ciascuno di noi ha e che si occupa di ciascuno di noi, e presso i cristiani, al mito dello *spiritus familiaris*.

Nei secoli del medioevo si cercava di spiegare queste visioni con gli spiriti astrali, come ce ne testimonia un passo di Teofrasto Paracelso, che ho altrove riportato: « Ma è un fatto che, al fine che ciascuno conosca il suo destino, ogni uomo ha uno spirito che abita fuori di lui ed ha sua sede nelle stelle superiori. Questo si serve dei *Bossen* del suo signore (i *Bossen* sono dei tipi fissi per opere eccelse; da ciò la parola *Bossiren*: lavorare su modello). Questo stesso spirito mostra all'uomo i presagi prima e dopo; poichè questi spiriti restano presso di lui. Sono questi spiriti che si chiamano il destino (*fatum*) ». Nel XVIII° e XVIII° secolo, invece, si usavano, per spiegare queste apparizioni, e molte altre, le parole *spiritus vitales*, che si trovavano là, proprio in tempo, per supplire alla mancanza di idee. Le cause reali più remote delle visioni di questa sorta non possono evidentemente ritrovarsi unicamente nell'organismo, nel caso in cui il loro rapporto

con un pericolo esteriore è ben stabilito. Fino a qual punto si possa arrivare a comprendere la natura dei legami esistenti fra queste visioni ed il mondo esteriore, è ciò che ricercheremo più tardi.

6° — Le visioni che, in verità, non concernono più i veggenti e tuttavia presentano immediatamente agli occhi, con precisione e sovente con tutte le loro particolarità, avvenimenti futuri, che devono sopraggiungere un po' più presto o un po' più tardi, queste visioni sono propriamente quelle di persone dotate di un dono raro, che si chiama *second sight*, la seconda vista o deuteroscopia. Una ricca compilazione di racconti relativi a questi fatti è contenuta nella *Deuteroscopie* di Horst, 2° vol., 1830. Si trovano ancora nuovi fatti di questa specie nei diversi volumi dell'*Archiv*. di Kieser. Non bisogna però considerare la Scozia e la Norvegia come i soli paesi nei quali si riscontra questa rara capacità di visioni di tal sorta. Questo dono, sopra tutto per ciò che concerne il caso di morte, esiste anche presso di noi. Si trovano dei racconti in proposito nella *Theorie der Geisterkund* di Jung-Stilling, § 153 e seguenti. La celebre profezia di Cazotte sembrerebbe rientrare nella stessa categoria. Tra i negri della costa del Sahara, il dono della seconda vista si riscontra egualmente molto spesso (v. James Richardson, *Narrative of a mission to Central Africa*, London, 1863). Già anche in Omero noi troviamo (*Od.*, XX, 351-357) un fatto di reale deuteroscopia, che ha una stretta somiglianza con la storia di Cazotte. Abbiamo un altro caso di deuteroscopia della stessa specie in Erodoto, libro VIII, cap. LXV. In

questi casi di seconda vista, la visione, proveniente come sempre dall'organismo, raggiunge dunque il più alto grado di verità obiettiva, reale, e con ciò, tradisce un modo di rapporto col mondo esteriore, completamente differente dal modo del rapporto ordinario, del rapporto fisico. Essa procede, allo stato di veglia, del tutto parallelamente alla chiaroveggenza sonnambolica portata al suo più alto grado. È propriamente un sogno vero allo stato di veglia, o per lo meno in uno stato, che interrompe, per qualche istante, lo stato di veglia. Anche accade che la visione della seconda vista, proprio come il sogno vero, non è, in molti casi, teorematica ma allegorica o simbolica; ma — cosa essenzialmente degna di nota —simbolica secondo simboli che sono sempre gli stessi, che si presentano a tutti i veggenti con lo stesso significato: si troveranno specificatamente designati tali simboli nel libro di Horst innanzi citato, t. I, pagg. 63-69, e anche nell'*Archiv* di Kieser, t. VI, cap. III, pagg. 105-108.

7° — Il contrapposto delle visioni delle quali si è ora parlato, e che si riferiscono all'avvenire, ci è dato da quelle che presentano all'organo del sogno, che entra in azione allo stato di veglia, il passato, cioè le forme corporali di persone vissute altra volta. È abbastanza certo che ciò che può dare occasione a simili visioni è la vicinanza dei resti mortali delle dette persone. Questa importantissima esperienza, con la quale si spiegano numerose apparizioni di spiriti, ha la sua conferma più notevole e poco comune in una lettera del professore Ehrmann, il genero del poeta Pfeffel, riprodotta *in extenso* nell'*Archiv* di

Kieser, t. X, parte III, pag. 151 e segg.: di questa lettera si trovano degli estratti in molti libri: ad esempio, nel *Somnambulisme* di Fischer, t. I, pag. 246. Essa è anche confermata, oltre ciò, da molti casi che si spiegano allo stesso modo. Bisogna citare in prima linea la storia del pastore Lindner, della quale si parla in quella stessa lettera e secondo buone fonti, egualmente riprodotta in molti libri, e tra gli altri nella *Voyante de Prévorst* (Seherin von Prevorst, t. II, pag. 98, della 1ª edizione, e pag. 356 della 3ª edizione).

Della stessa specie è anche una storia della quale Fischer ci dà conoscenza in suo proprio nome, nel suo libro innanzi citato (pag. 252), secondo testimoni oculari, e che egli cita come giustificazione della breve notizia che si trova nella *Voyante de Prévorst* (pag. 358 della 3ª edizione). Noi troviamo poi nelle *Unterhaltungen über die auffallendesten neuern Geistererscheinungen* di G. J. Wenzel, 1800, e precisamente nel 1° capitolo, sette storie di apparizioni, tutte simili, che hanno tutte per punto di partenza la vicinanza dei resti di alcuni defunti. La storia di Pfeffel vi figura ultima; ma tutte le altre presentano ugualmente il carattere della verità e non quello di una menzogna inventata. Anzi esse si limitano tutte a menzionare la semplice apparizione delle forme del defunto senza insistere altrimenti o drammatizzare la cosa. Esse meritano dunque, dal punto di vista della teoria di questi fenomeni, ogni considerazione. Le spiegazioni di ordine puramente razionalista, che ne dà l'autore del libro, possono servire a mettere in piena luce la perfetta insuffi-

cienza di simili soluzioni. Nel ricordato libro di Brierre de Boismont noi rileveremo ancora la 4ª osservazione; senza contare molte storie di apparizioni di spiriti che ci sono trasmesse dagli antichi autori, per esempio quella che ci racconta Plinio *iuniore* (Libro VII, epistola 27), degna già di attenzione per ciò solo che presenta gli stessi caratteri che una infinità di altre storie dell'epoca moderna. Un'altra storia affatto simile, e che forse non è che una differente versione della stessa, è quella riferitaci da Luciano, nel *Philopseudes,* cap. XXXI. Della stessa natura ancora è il racconto di Cimone, nel primo capitolo della *Vita* di Cimone di Plutarco; ancora della stessa natura ciò che ci riferisce Pausania (*Attica,* 32) del campo di battaglia di Maratona: da confrontare con ciò che riferisce Brierre, a pag. 590; ed infine le indicazioni di Svetonio nel *Caligula,* cap. LIX. In maniera generale, è al fatto del quale si parla che bisognerebbe ricondurre tutti i casi nei quali gli spiriti appariscono sempre nello stesso luogo, nei quali il rumore è internamente attaccato a una determinata località: delle chiese, dei cimiteri, dei campi di battaglia, dei siti dove sono stati commessi delitti, dei tribunali criminali, e quelle case maledette per qualcuna delle dette ragioni, che nessuno vuole abitare, e che s'incontrano sempre qua e colà. Io stesso, nel corso di mia vita, ne ho incontrato parecchie. Queste località hanno dato occasione al libro del gesuita Pietro Thyraeus: *De infestis ob molestantes daemoniorum et defunctorum spiritus locis,* Köln, 1598. — Ma fra tutti questi fatti il più notevole è forse quello che forma oggetto

dell'osservazione 77 di Brierre de Boismont. Come notevole conferma della nostra spiegazione di queste apparizioni di spiriti, o anche come un anello della catena di ragionamenti che vi conduce, noi possiamo citare la visione di una sonnambula, che ci vien comunicata da Kerner nelle *Blättern aus Prevorst*, Samml. 10, p. 61. A questa sonnambula si presenta improvvisamente allo spirito una scena familiare, che essa descrive esattamente e che era avvenuta là stesso più di cento anni prima: gli autori della scena, come essa li dipingeva, rassomigliavano perfettamente ad alcuni ritratti tuttora esistenti e che tuttavia essa non aveva mai visti.

Ma l'esperienza fondamentale tanto importante, che qui c'interessa e alla quale si ricollegano tutti questi fatti, e che io ho chiamato la *seconda vista retrospettiva*, deve continuare a restare essa stessa il *fenomeno primo* (Urphänomen); poichè, a volerne tentare la spiegazione, non abbiamo alcun mezzo. Intanto, essa si presenta molto strettamente unita ad un altro fenomeno anch'esso egualmente inesplicabile; e tale avvicinamento è già importante, poichè, invece che con due grandezze incognite, non abbiamo più da fare che con una sola: ciò che costituisce un vantaggio analogo a quello così certo che ricaviamo dalla riduzione del magnetismo animale all'elettricità. Nello stesso modo dunque che una sonnambula, a un alto grado di chiaroveggenza, non è limitata nella sua percezione dal tempo, ma talvolta anzi ella prevede realmente degli avvenimenti futuri, i quali si producono affatto accidentalmente; nello stesso modo che l'identico fatto ha luogo, in

una maniera più sorprendente, per coloro che hanno il dono della seconda vista e per coloro che hanno la facoltà di vedere i resti mortali delle persone defunte; nello stesso modo dunque che i fatti, che non sono ancora entrati nella nostra realtà empirica, possono tuttavia, dalla notte dell'avvenire, di già agire sulle persone di detta specie e venir nella cerchia della loro percezione; — allo stesso modo anche i fatti e gli uomini, che sono già esistiti realmente una volta, pur non essendo più, possono agire su certe persone particolarmente a ciò disposte; e, come i fatti innanzi detti agivano anticipatamente, possono agire anche dopo. Anzi quest'ultima cosa è meno incomprensibile della prima, sopra tutto se vi è, per metterci sulla via di tale concezione, qualche cosa di materiale come i resti corporali ancora realmente esistenti delle persone che formano l'oggetto di dette percezioni, o delle cose che sono state con loro strettamente connesse; le loro vesti, per esempio, la camera da esse abitata o anche le cose che esse tenevano a cuore, come un tesoro nascosto. E ciò in maniera del tutto analoga a quella con cui la sonnambula molto chiaroveggente è messa talora in rapporto, per intermediario di un oggetto corporale come un fazzoletto che il malato ha portato su di sè per qualche giorno (*Kieser's Archiv*, III, 3, pag. 24), o una ciocca di capelli, con le persone lontane sullo stato di salute delle quali la si interroga e delle quali con ciò essa percepisce l'imagine. Questo caso è del tutto prossimo al nostro. Le apparizioni di spiriti, collegantisi a determinate località, o ai resti mortali di persone defunte riposanti là vi-

cino, queste apparizioni non sarebbero, conseguentemente, che le percezioni di una deuteroscopia all'inverso, di una deuteroscopia diretta verso il passato, — *une retrospective second light.* — Il che sarebbe precisamente ciò che già gli antichi (dei quali tutta la concezione del regno delle ombre è uscita, forse, dall'apparizione degli spiriti: che si consulti in proposito l'*Odissea*, XXIV) chiamavano le ombre, *umbrae*, *εἰδῶλα καμόντιῶν*, — *νεκυῶν ἀμένηνα κάρηνα* — i *mani*, (da *manere*, cioè che sussiste, le tracce); dunque degli echi di fenomeni di altri tempi, di quel mondo fenomenale che ci si presenta sotto le forme del tempo e dello spazio, percepiti tuttavia dall'organo del sogno, in vari casi durante lo stato di veglia, più facilmente nel sonno come semplici sogni; e, come occorre attendersi, con più facilità ancora nel sonno magnetico, quado si arriva a sognare del tutto svegli, e tale sogno diviene chiaroveggenza; ma anche in quello stato di veglia sonnolenta naturale, della quale si è discorso sin dal principio, che noi abbiamo descritto come un sogno vero di ciò che circonda immediatamente il dormiente, e che non si lascia riconoscere come uno stato distinto dallo stato di veglia se non quando si presentano delle forme estranee agli immediati dintorni. In questo stato di veglia sonnolenta si presentano, il più delle volte, le forme delle persone defunte, delle quali il cadavere è ancora nella casa; analogamente, in generale, e conformemente alla legge, la quale richiede che questa deuteroscopia, rivolta verso il passato, sia provocata dalla presenza dei resti mortali dei defunti, è la forma del defunto,

che non è ancora sotterrato, che si presenta di preferenza, anche allo stato di veglia, alle persone a ciò disposte; benchè sia sempre soltanto con l'organo del sogno che essa viene percepita.

Si comprende allora, da ciò che si è detto, che a uno spettro che apparisce a tal maniera, non bisogna attribuire la realtà immediata di un oggetto presente, benchè esso abbia tuttavia per causa *mediata* una realtà. Ciò che si vede in tal caso, non è già il defunto in persona, ma un semplice *εἰδῶλον*, una imagine di colui che una volta è stato, una imagine nascente nell'organo del sogno di un uomo a ciò disposto, e alla quale dà occasione una qualunque reliquia, una traccia abbandonata. Questa imagine non ha di conseguenza realtà maggiore dell'apparizione di colui che si vede sè stesso, o che anche è visto da altri là dove non si trova. Ma casi di tal sorta sono noti per testimoni degni di fede, e se ne trovano riuniti alquanti nella *Deuteroscopie* di Horst, t. II, parte 4ª. Il caso di Goethe, che abbiamo citato, rientra in questa categoria; così anche il fatto non raro che i malati, nel momento di morire, s'imaginano di esser due nel loro letto: « Come va? » domandava un medico al suo ammalato agli estremi; « Meglio, da quando siamo due nel letto » fu la risposta; ed il malato morì subito dopo. — Un'apparizione di spirito, della specie di quella in discorso, si trova dunque ad avere un rapporto reale con lo stato anteriore della persona, che apparisce, ma non con il suo stato presente. Quest'ultima non ha, in effetti, alcuna parte attiva nell'apparizione: non si potrebbe dunque, per conseguenza,

da ciò conchiudere favorevolmente alla persistenza della sua esistenza individuale. Con questa spiegazione si accorda completamente il fatto che i defunti, che così appariscono, sono visti d'ordinario con gli abiti e l'acconciatura che erano loro abituali; come anche il fatto che l'assassino apparisce con la sua vittima, il cavallo col cavaliere, ecc. Bisogna verosimilmente far figurare, tra le visioni di tal sorta, gli spettri veduti dalla veggente di Prevorst. Quanto alle conversazioni che essa teneva con loro, bisogna considerarle come opera della sua propria imaginazione, che animava quella processione di personaggi muti (dumb shew) e ne dava la spiegazione che poteva. L'uomo è per sua natura portato a spiegare in una maniera qualunque tutto ciò che vede, o quanto meno a introdurvi un certo ordine ed anche a prestare alle cose con il suo linguaggio i suoi proprii pensieri. Così i ragazzi fanno dialogare tra loro le cose inanimate. Di conseguenza, la stessa veggente, senza saperlo, era la suggeritrice di quelle forme che apparivano; e la sua forza d'imaginazione era una manifestazione di quella attività incosciente, con la quale, nel sogno ordinario ed insignificante, noi imprimiamo alle cose una direzione, le conciliamo tra loro, prendendo anche talvolta a ciò pretesto nelle circostanze obiettive, accidentali che possono prodursi: ad esempio, un incomodo sentito a letto, un rumore venuto di fuori, un odore, le quali cose bastano per farci sognare delle lunghe storie. Per la spiegazione di questa drammaturgia della veggente, si veda nell'*Archiv* di Kieser, t. XI, 1ª parte, pag. 121, ciò che Bende Bendsen racconta della

sua sonnambula, cui apparivano talvolta, nel sonno magnetico, le persone di sua conoscenza ancora in vita, alle quali ella teneva allora dei lunghi discorsi. Si legge: « Nelle numerose conversazioni che essa teneva con gli assenti, ciò che vi è di più caratteristico è che, durante la pretesa risposta del suo interlocutore imaginario, essa taceva, manifestava una grande attenzione, si drizzava sul suo letto, voltando la testa da un certo lato, per ascoltare le risposte e replicare essa stessa. Essa si imaginava di aver presente dinnanzi a sè la vecchia Karen con la sua serva e parlava alternativamente con questa e con quella... Questo apparente sdoppiamento della sua propria personalità in tre persone diverse, come di solito accade nel sogno, era tale, che non potevo convincere la veggente che era essa stessa che faceva la parte dei tre personaggi ». Di tal sorta, a mio avviso, sono dunque anche le conversazioni di spiriti della veggente di Prevorst; e questa spiegazione trova una seria conferma nell'inesprimibile assurdità del testo di quei dialoghi e di quei drammi, che rispondono precisamente alla mentalità di una montanara ignorante, con quella metafisica popolare che può essere la sua, ed ai quali non si potrebbe attribuire realtà obiettiva se non a condizione di ammettere la possibilità di un ordine del mondo di una assurdità senza limiti, di una scempiaggine rivoltante, e tale che si dovrebbe aver vergogna di sentirne parlare. Se Kerner, così ben predisposto e così credulo, non avesse avuto una oscura idea che quei trattenimenti degli spiriti hanno l'origine da noi testè indicata, non avrebbe, dovunque ed in ogni circo-

stanza con una sì ingiustificabile leggerezza, trascurato di ricercare con la più grande serietà gli oggetti materiali dei quali parlavano gli spiriti: gli scrittoi nelle cripte delle chiese, le catene di oro nei sotterranei dei castelli, i cadaveri dei bambini sotterrati nelle scuderie; invece di lasciarsene distogliere dagli ostacoli più insignificanti. Tali ricerche avrebbero gettato la più gran luce su tali cose.

In un maniera generale, io credo che la maggior parte delle apparizioni, realmente vedute, di persone defunte, appartengono a questa categoria di visioni; e che di conseguenza vi è ben dietro di loro una realtà obiettiva, ma una realtà passata, in nessun modo una realtà presente. Così, ad esempio, l'apparizione del presidente dell'Accademia di Berlino, Maupertuis, nella sala dell'Accademia, al botanico Gleditsch; apparizione riferita da Nikolaï, nella sua comunicazione, della quale abbiamo già parlato, alla stessa Accademia. Così anche la storia, raccontata da Walter Scott nell'*Edinb. Review* e riprodotta da Horst nella sua *Deuterescopie*, t. I, pag. 113, del Landammann svizzero che, entrando nella pubblica biblioteca, vide il suo predecessore che presiedeva solennemente, seduto nella poltrona della presidenza, un'assemblea di consiglieri tutti notoriamente defunti. Da alcuni racconti di tal sorta risulta pure che, per dar occasione a queste visioni, non è affatto necessaria la circostanza obiettiva dell'esistenza di uno scheletro e di qualsiasi altro resto di un cadavere, ma che basta invece la presenza di qualche cosa che sia stata in contatto col defunto. Così, per esempio, sulle sette storie di questa specie che tro-

viamo riportate nel libro di Wenzel innanzi menzionato, ve ne sono sei nelle quali è il cadavere che ne costituisce la circostanza determinante, ma una nella quale è semplicemente la veste sempre portata dal defunto, la quale riposta subito dopo la sua morte e rimessa fuori dopo alcune settimane, provoca la sua apparizione corporale agli sguardi della vedova di ciò desolata. Potrebbe anche accadere che delle traccie ancora più leggiere, appena percettibili dai nostri sensi, come ad esempio delle goccie di sangue assorbite da lungo tempo nel suolo, o forse il semplice locale, circondato di muri, nel quale qualcuno in preda all'angoscia e alla disperazione, ha subìto una morte violenta, — fossero sufficienti per provocare nella persona a ciò predisposta dei simili fatti di deuteroscopia rivolta verso il passato. A ciò forse si riferisce l'opinione degli antichi, che Luciano menziona (*Philopseudes*, cap. XXIX), che solo gli individui morti di morte violenta possono apparire. Potrebbe anche ben darsi che un tesoro accuratamente nascosto dal defunto e sorvegliato con costante angoscia, al quale sono attaccati i suoi pensieri supremi, fosse il punto di partenza obiettivo, del quale ci occupiamo, di una visione di tal sorta, che potrebbe in seguito venir sfruttata a scopo di lucro. Le suddette circostanze determinanti obiettive rappresentano, in questa conoscenza del passato conseguita con l'organo del sogno, fino a un certo punto, la stessa parte che il *nexus idearum* (l'associazione delle idee) fa rappresentare agli oggetti del pensiero, nel suo stato normale. Resta infine vero delle percezioni, di cui si tratta, ciò che è vero delle perce-

zioni possibili, allo stato di veglia, con l'organo del sogno, che esse vengono più facilmente alla coscienza sotto forma di rumori che sotto forma di visioni; che di conseguenza si sente parlar molto più spesso di rumori, sentiti qua e colà, che di apparizioni visuali.

Quando sentiamo raccontare, a proposito di storie come quelle delle quali ci occupiamo, che i defunti apparsi avrebbero rivelato alle persone, cui sarebbero apparsi, certi fatti sino allora da esse sconosciuti, conviene senz'altro non ammettere questi fatti sino a che non se ne abbiano le prove più sicure; e, sino a tal momento, revocarli in dubbio. Non occorre tuttavia perdere poi di vista che ciò a rigore si spiegherebbe con certe analogie che il fatto presenterebbe con la chiaroveggenza dei sonnambuli. È certo che molti sonnambuli hanno, in casi speciali, detto agli ammalati che si conducevano loro, qual era la circostanza accidentale e remota che era causa della loro malattia, ed hanno anche ricordato loro qualche incidente quasi completamente dimenticato (esempi di tal sorta sono nell'*Archiv* di Kieser, tomo III, n. 3, pag. 70), la paura di cadere da una scala, e, nella *Geschischte Zweier Somnambulen*, pag. 189, l'osservazione fatta al ragazzo che egli ha dormito altre volte, molto tempo addietro, presso una persona epilettica. Qui anche bisogna collocare il fatto che alcuni chiaroveggenti hanno saputo perfettamente riconoscere, da una ciocca di capelli o dal suo fazzoletto, una persona che essi non hanno mai vista, e hanno detto qual era il suo stato di salute. Dunque non è vero che le rivelazioni provano necessariamente per sè stesse la realtà della presenza di un defunto.

Quanto al fatto che le forme sotto le quali il defunto apparisce si lasciano talvolta vedere e sentire da due persone nello stesso tempo, si può del pari spiegarlo con quella ben nota facoltà di contagio che caratterizza tanto il sonnambulismo quanto il dono della seconda vista.

Ne consegue dunque che, nel presente paragrafo, noi avremo spiegato per lo meno il più gran numero di casi di apparizioni certe di forme di defunti, riconducendoli tutti a una causa comune, la *deuteroscopia retrospettiva*, che, in un gran numero di tali casi, specialmente in quelli che abbiamo enumerati all'inizio del paragrafo, non potrebbe essere disconosciuta. — Tuttavia questa *deuteroscopia retrospettiva* è essa stessa un fatto raro ed inesplicabile al più alto grado. Ma vi sono molte cose, nelle quali dobbiamo contentarci di una simile spiegazione. La grande teoria dell'Elettricità, tutta intiera, non consiste in altro che nel ricondurre diversi fenomeni a un fenomeno primario, che resta inesplicato.

8° — Basta che qualcuno pensi fortemente e intenzionalmente a noi per suscitare nel nostro cervello la visione della sua forma, e non già soltanto come semplice imaginazione, ma in tal guisa che questa visione ci si presenta come una visione corporale, che non si potrebbe distinguere dalla realtà. Sono specialmente i morenti che manifestano questo potere, e, che, nell'ora della morte, appariscono quindi ai loro amici assenti, a parecchi in una volta ed in differenti luoghi. Il caso è stato così spesso affermato e testimoniato da diverse parti che io lo considero indubbiamente come certo. Si trova di ciò

un bellissimo esempio, e nel quale si tratta di persone distinte, nella *Theorie der Geisterkunde* di Jung-Stilling, § 198. Due altri esempi particolarmente sorprendenti sono poi la storia della Kahlow, nel libro innanzi citato di Wenzel, pag. 11, e quella del predicatore della Corte, nel libro anche ricordato di Henning, pag. 329. Come esempio completamente nuovo, io posso qui ricordare il seguente. Poco tempo fa moriva, qui a Francoforte, all'ospedale ebreo, di notte, una serva ammalata. Il mattino dopo, assai di buon'ora, le sue sorelle e sua madre, delle quali una abita qui e l'altra un miglio lontano, si presentarono presso i suoi padroni per domandarne notizia; poichè essa era loro apparsa a tutte due nella notte. Il direttore dell'Ospedale, dal quale si apprende il fatto, affermava che tali casi non sono rari. Che una sonnambula chiaroveggente che cade, tutte le volte, nella sua più profonda crisi, in uno stato di catalessi che ha tutte le apparenze della morte, sia corporalmente apparsa alla sua amica, è ciò che testimonia la storia già menzionata di Augusta Müller di Karlsruhe; e il caso è anche citato nell'*Archiv* di Kieser, III, 3, pag. 118. Un'altra apparizione volontaria della stessa persona ci è comunicata da fonte degna di fede, nell'*Archiv* di Kieser, VI, I, p. 34. Accade molto più raramente, invece, che uomini in piena salute possano agire a tal maniera. Non mancano tuttavia, anche su questo punto, racconti degni di fede. Il più antico ci è trasmesso da S. Agostino, di seconda mano, è vero, ma se gli si crede, da eccellente fonte: *De civit. Dei*, XVIII, 18: *indicavit et alius se domi suae*, ecc... Qui si vede che

ciò che l'uno sogna apparisce all'altro, nello stato di veglia, come una visione che egli ritiene reale. Un caso del tutto analogo a questo ci è comunicato da un giornale americano, il *Spiritual Telegraph*, del 23 settembre 1854. Dupotet ci dà, nel suo *Traité complet du magnétisme*, 3ª edizione, pag. 561, una traduzione francese del detto passo. Troviamo un altro caso della stessa specie nella relazione ora citata del tomo VI, 1, 35 dell'*Archiv* di Kieser. Una storia meravigliosa, che rientrerebbe nella stessa specie, ci è raccontata da Jung-Stilling nella sua *Theorie der Geisterkunde*, § 101: disgraziatamente non ci dà però alcuna indicazione di fonti. Horst ne ha riunite parecchie altre ancora nella sua *Deuteroscopie*, tomo II, cap. IV. Ma un esempio, notevole al più alto grado, di questa facoltà di apparire ad altri, una facoltà, inoltre, passante dal padre al figlio ed esercitata molto spesso da tutti senza volerlo, ci è fornito dall'*Archiv* di Kieser, tomo VI, parte 3ª, pag. 158. Se ne trova tuttavia un esempio più antico ancora, ma del tutto simile a quest'ultimo, nelle *Gedanken von der Erscheinung der Geister*, di Zeibich, 1776, pag. 29. Henning lo riproduce nel suo libro: *Von Geistern und Geisterschern*, pag. 476. Siccome i due casi ci sono certo presentati indipendentemente l'uno dall'altro, essi si confermano vicendevolmente in quella maniera così altamente meravigliosa. Nel tomo IV, 2, pag. 111, della *Zeitschrift für Antropologie* di Nasse, il professore Grohmann ci comunica un caso simile. Nei *Signs before death* di Orazio Welby, Londra, 1825, si trovano parimenti alcuni casi di apparizioni di per-

sone viventi in località nelle quali esse non erano presenti che col loro pensiero: ad es., pp. 45, 88. Più specialmente degni di fede ci sembrano i casi di questa specie che ci racconta, sotto il titolo di « Doppelgänger» (i doppii) il molto onorevole Bende Bendsen nell'*Archiv* di Kieser, VIII, 3, pag. 120. — Corrispondenti alle visioni, delle quali si tratta, e che si producono allo stato di veglia, sono durante il sonno, i sogni *simpatici*, cioè quelli che si comunicano *in distans*, che dunque sono sognati da due persone nello stesso momento ed in maniera affatto identica. Esempi di questi sogni sono molto conosciuti: se ne trova una buona raccolta in E. Fabius, *De somniis*, § 21, e, tra gli altri, un caso particolarmente interessante in lingua olandese. Nell'*Archiv* di Kieser, tomo VI, parte 2ª, pag. 135, vi è anche un saggio del tutto notevole di H. M. Wesermann, che contiene l'indicazione di cinque casi, nei quali lo stesso autore ha suscitato volontariamente in altri, con l'azione della sua *volontà*, alcuni determinati sogni. Ma siccome, nell'ultimo caso, la persona in discorso, sulla quale bisognava agire, non era ancora andata a letto, essa aveva avuto, completamente sveglia, insieme con un'altra che si trovava a lei vicina, la visione che le si voleva suggerire, e questa visione le aveva fatto l'impressione di una realtà. Conseguentemente, del pari che in questi sogni, nelle visioni di questa specie che si producono allo stato di veglia, l'organo del sogno è il mezzo della visione. L'intermediario, l'anello che congiungerà i due frammenti della catena sarà la storia menzionata più innanzi, che dobbiamo a S. Agostino, e nella

quale vediamo ciò che semplicemente si sogna, apparire all'altro nello stato di veglia. Si trovano due casi del tutto simili nei *Signs before death* di Orazio Welby, pagg. 266 e 297; l'ultimo, riportato dall'*Invisibile world* di Sainclair. Evidentemente dunque, le visioni di questa specie, qualunque apparenza concreta e corporale rivesta in esse la persona che apparisce, queste visioni si producono non per l'azione del di fuori sui sensi, ma col mezzo di un'azione magica della volontà di colui dal quale esse vengono, su altri, dunque sull'essere in sè di un organismo estraneo, affetto per ciò da un cambiamento, del quale la causa è tutta interiore, e che, agendo allora sul suo cervello, vi sveglia l'imagine di colui che agisce, con la stessa vivacità come potrebbe farlo un'azione risultante dai raggi di luce proiettati dal suo corpo sugli occhi dall'altro.

Precisamente questi *doppii*, dei quali qui ci occupiamo, che si producono nei casi in cui la persona che apparisce è notoriamente in vita, ma è assente, anzi d'ordinario non sa nulla della sua apparizione, questi *doppii* ci offrono precisamente il vero punto di vista secondo il quale bisogna considerare l'apparizione dei morenti e dei defunti, dunque le appparizioni di spiriti propriamente dette. Da essi doppii noi vediamo, in effetti, che una presenza reale immediata, come quella di un corpo che agisce sui sensi, non è affatto la condizione necessaria di tali apparizioni. Tale condizione costituisce appunto il vizio fondamentale di tutte le maniere con le quali anticamente si concepivano le apparizioni di spiriti, sia che dette maniere riescano alla negazione o all'af-

fermazione della realtà del fenomeno. Ed a sua volta tale condizione suppone che ci si è collocati dal punto di vista dello *spiritualismo*, invece di collocarsi da quello dell'*idealismo*. Secondo la dottrina spiritualista il punto di partenza, che nulla giustificava, era, in effetti, che l'uomo è composto di due sostanze affatto diverse, una sostanza materiale, il corpo, ed una sostanza immateriale, ciò che si chiama anima. Dopo la separazione, compiuta dalla morte, di queste due sostanze, l'ultima, per quanto immateriale, semplice ed inestesa, deve tuttavia ancora esistere nello spazio, deve cioè muoversi, andare di qua e di là, agire dal di fuori sui corpi, dunque sui sensi, come farebbe un corpo; e conseguentemente anche presentarsi come un corpo; tutte cose che suppongono, in verità, come condizione la stessa presenza reale nello spazio come quella di cui è dotato il corpo che noi vediamo. Contro questa concezione spiritualista, affatto insostenibile, delle apparizioni di spiriti, valgono tutte le obiezioni che la ragione permette di fare da questo punto di vista, ed anche la spiegazione critica che Kant dà in proposito, e che forma la prima parte o la parte teorica dei suoi *Sogni* di un veggente: « *Träume eines Geisterschers erläutert durch Träume der Metaphysik* ». Questa concezione spiritualista, che consiste dunque nell'ammettere una sostanza immateriale e tuttavia mobile nello spazio, e nel contempo, alla stessa maniera che la Materia, agente sui corpi, dunque sui sensi, bisogna senz'altro, se ci si vuol fare una giusta idea dei fenomeni in esame, metterla da parte, e, invece di collocarsi da questo punto di

vista, collocarsi dal punto di vista idealista, secondo cui la cosa ci si presenta sotto tutt'altra luce, e secondo cui noi possiamo ben diversamente giudicare del possibile e dell'impossibile. Metterci in grado di ciò fare, è precisamente lo scopo della presente memoria.

9° — Il caso che si offre, in ultimo luogo, alla nostra considerazione, sarebbe ora quello in cui l'azione magica, descritta nel numero precedente, potrebbe essere esercitata anche dopo la morte: dal che dipenderebbe che vi potrebbe essere propriamente apparizione di spirito, risultante da un'azione diretta della persona defunta, dunque, fino a un certo punto, presenza reale personale di un individuo già morto, sul quale, di suo proprio arbitrio, sarebbe permesso di reagire. Negare *a priori* la possibilità del fatto e volgerlo in derisione, come si fa d'ordinario nel campo opposto, non può avere altra base che la convinzione che la morte è la fine assoluta dell'uomo; a meno che tale convinzione non si appoggi sulla credenza della Chiesa protestante, per la quale gli spiriti non potrebbero apparire per la ragione che, secondo che hanno avuto o non la fede durante i loro pochi anni di vita terrestre, se ne vanno, immediatamente dopo la morte, a godere per sempre delle gioie eterne nel cielo, o nell'inferno a subire delle pene egualmente eterne, e donde essi non possono mai uscire. Di conseguenza, secondo la credenza protestante, tutte le apparizioni di questa specie vengono dal diavolo o dagli angeli, ma giammai dagli spiriti degli uomini; come è stato diffusamente e fondamentalmente esposto da Lavater, *De spectris*,

Ginevra, 1580, parte II, cap. III, e IV. La Chiesa cattolica, al contrario, che deve specialmente a Gregorio il Grande di aver visto, già sin dal VI secolo, molto felicemente, migliorare questo dogma assurdo e rivoltante, con l'ammissione del purgatorio e con l'inserzione di questo termine medio fra i due termini di quella alternativa disperata; la Chiesa cattolica ammette l'apparizione degli spiriti che si trovano temporaneamente nel purgatorio, ed anche, in via eccezionale, l'apparizione degli altri; come è diffusamente spiegato nel già citato libro di Pietro Thyraens, *De locis infestis*, parte I, cap. 3 e segg. — I protestanti si vedevano costretti, dal dilemma di cui sopra, ad adoperarsi in ogni maniera per mantenere l'esistenza del diavolo, per la semplice ragione che essi non ne potevano fare a meno per spiegare queste apparizioni di spiriti, che non si potevano negare. Anzi, ancora al principio del XVIII secolo, coloro che negano il diavolo, sotto il nome di *Ademonistae*, sono oggetto dello stesso pio orrore (*pius horror*) del quale lo sono oggi gli *Atheistae*. E, nello stesso tempo, com'è naturale, gli spettri erano senz'altro definiti, per es., nel *Schediasma polemicum, an dentur spectra, magi et sagae* di C. I. Romani, Lipsia, 1703, come *apparitiones et territiones Diaboli externae, quibus corpus, aut aliud quid in sensus incurrens sibi assumit, ut homines infestet*. Dipende forse da ciò, che i processi di stregoneria, che, come si sa, presuppongono delle comunicazioni col diavolo, siano stati molto più frequenti presso i protestanti che presso i cattolici. — Tuttavia, astrazion fatta da queste vedute mitolo-

giche, io dicevo più innanzi che non si può rigettare *a priori* la possibilità della apparizione reale dei defunti se non fondandosi sulla convinzione che, con la morte, l'uomo cade completamente nel nulla. Al di fuori di tale convinzione, non si vede, in effetti, la ragione per la quale un essere che esiste ancora in qualche parte, non *dovrebbe* anche manifestarsi ed agire su un altro essere, pur trovandosi in condizioni del tutto diverse da quest'ultimo. Di conseguenza Luciano dà prova tanto di logica che di semplicità quando, dopo aver raccontato come Democrito non si fosse lasciato falsamente commuovere, in alcun momento, da una macchinazione di apparizione di spiriti preparata apposta per spaventarlo, aggiunge: *οὕτω βεβαῖος ἐπίστευε, μηδὲν εἶναι ψυχὰς ἐτὶ, ἔξω γενόμενας τῶν σωματῶν* (*adeo persuasum habebat, nihil adhuc esse animas a corpore separatas*), *Philops.*, 32. — Se, invece, vi è nell'uomo, all'infuori della materia, qualche cosa d'indistruttibile che sopravvive alla morte, non si vede, per lo meno *a priori*, perchè questo principio, cui si deve il meraviglioso fenomeno della vita, debba poi, questa terminata, essere assolutamente incapace di azione su coloro che vivono ancora. Soltanto *a posteriori*, coll'esperienza, potrebbe decidersi la cosa. Ma ciò è tanto più difficile in quanto, a prescindere dagli errori volontari e involontari dei testimoni, la visione reale, nella quale il defunto apparisce, può ben appartenere a una delle otto specie di visioni, delle quali abbiamo sinora parlato. Di conseguenza, può darsi che sia sempre così. Sì, anche nel caso in cui un'apparizione di

questa specie ha rivelato cose che nessuno poteva sapere, si potrebbe, in conseguenza dei chiarimenti dati alla fine del n. 7, ciò spiegare come forse la forma che avrebbe potuto in tal caso prendere la rivelazione di una chiaroveggenza sonnambolica spontanea; benchè sia difficile dimostrare con certezza che tali fenomeni possano prodursi allo stato di veglia o anche derivare da un ricordo completo di ciò che si è svolto nello stato sonnambolico; e benchè rivelazioni di tal sorta, per quanto io sappia, non si producono in ogni caso che col mezzo dei sogni. Ma si possono presentare delle circostanze che rendano impossibile anche quest'ultima spiegazione. Ai nostri giorni in cui le cose di siffatta natura sono guardate con molta più imparzialità di prima, e di conseguenza formano obietto di comunicazioni e di esami molto più attenti, ci è permesso sperare di poter raccogliere su tale argomento delle esperienze e delle conclusioni decisive.

Molte storie di apparizioni di spiriti sono, del resto, di tal natura, che, se non le si ritengono come assolutamente menzognere, diviene difficilissimo di darne un'altra spiegazione. Eppure, in molti casi, questa spiegazione, che consiste nel tacciarle di menzogna, ha contro di sè il carattere di colui che primo ha riferito il fatto, l'impronta di verità e di rettitudine del suo racconto; più che tutto, infine, la perfetta rassomiglianza che si rileva nella natura e nello sviluppo proprio di queste pretese apparizioni, quali che siano i tempi ed i luoghi donde emanano i racconti. Ciò sorprende ancora più, quando la rassomiglianza regge anche su alcune circostanze spe-

ciali che sono state riconosciute, per la prima volta ai nostri tempi, e per conseguenza del sonnambulismo magnetico e dell'osservazione più rigorosa di tutte queste cose, come accompagnamento assai frequente di dette visioni. Si trova un esempio di tal sorta nella storia di uno spirito, persuasiva al più alto grado, nell'anno 1697, citato da Brierre de Boismont nella sua osservazione 120. Ed è la circostanza che un giovanetto, cui appariva lo spirito di un suo amico, benchè si fosse trattenuto con lui tre quarti d'ora, non ne vedeva mai che la parte superiore. La realtà di questa apparizione parziale di fantasmi umani è stata confermata in numerosi casi che si sono avverati ai nostri giorni, ed è potuta sembrare come una particolarità che si rileva talvolta nelle visioni di tal sorta. Così lo stesso Brierre, a pagg. 454 e 474 del suo libro, menziona questa apparizione parziale, senza far allusione a quella storia, come un fenomeno che non ha nulla di raro. Anche Kieser, nel suo *Archiv* (III, 2, pag. 139), racconta l'identico fatto del ragazzo Arst, attribuendolo tuttavia ad una pretesa veduta con l'estremità del naso. In ogni caso questa circostanza, nella storia ora citata, ci dà la prova che quel giovinetto, per lo meno, non ha inventato di sana pianta il fatto dell'apparizione. Ma allora è difficile spiegarla diversamente se non a condizione di ammettere che era l'amico, annegatosi il giorno prima in una lontana contrada, che agiva su lui, in conformità della parola data, cui in tal guisa disimpegnava. Un'altra circostanza della stessa natura è la maniera come le apparizioni svaniscono quando si fissa volontariamente l'attenzione su di

esse. Se ne trova già l'indizio nel passo spesso citato di Pausania sui rumori che si fanno sentire sul campo di battaglia di Maratona, che non sono percepiti se non dalle persone che si trovano colà per caso, e non mai da quelle che vi si fossero recate a tale scopo. Osservazioni analoghe si incontrano, al tempo nostro, in parecchi passi della *Voyante de Prévorst*, t. II, pagg. 10 e 38; dove si trova la spiegazione, che le percezioni dovute al sistema ganglionare sono immantinenti rigettate dal cervello. Ciò si spiegherebbe, nella mia ipotesi, col mutamento improvviso di direzione delle vibrazioni delle fibre del cervello. Mi sia qui permesso rilevare di passaggio qualche cosa che con ciò concorda in maniera molto sorprendente: Photius nel suo articolo *Damascius* dice: *γύνη ἱέρα, θεομοίραν ἔχουσα φύσιν παραλόγοτα τὴν. ὕδωρ γὰρ ἐγχέουσα ἀκραίφνες ποτηρίῳ τινὶ τῶν ὑαλινῶν, ἑώρα κατὰ τοῦ ὕδατὸς εἴσω τοῦ ποτήριου τὰ φάσματα τῶν ἐσόμενων πραγμάτων, καὶ προύλεγεν ἀπὸ τῆς ὀψέως αὐτὰ, ἀπὲρ ἐμέλλεν ἐσέσθαι πάντως. ἡ δὲ πεῖρα τοῦ πράγματος οὐκ ἐλάθεν ἧμας.* Per quanto sia incredibile, la stessa cosa ci è raccontata dalla *Voyante de Prévorst*, pag. 87 della 3ª edizione. — Il carattere e il tipo delle apparizioni di spiriti è così nettamente determinato e preciso, che colui che ne ha qualche abitudine può giudicare, soltanto a leggere tali storie, se si tratta di una pura invenzione, o se è invece una visione proveniente da un errore di ottica, o una visione reale. È desiderabile, e vi è luogo a sperare, che tra breve avremo una raccolta di apparizioni di spettri in Cina , la quale ci permetterà di vedere

se esse non presentano, essenzialmente, lo stesso tipo e lo stesso carattere delle nostre, e se anche le circostanze accessorie e le particolarità non hanno i più grandi rapporti con quelle che accompagnano le apparizioni di spiriti presso di noi. Se così fosse, ciò costituirebbe, data la ben nota diversità fondamentale dei costumi e delle credenze, la migliore conferma del fenomeno in esame. Che i Cinesi si fanno la stessa idea che noi dell'apparizione di un defunto, e delle comunicazioni che ne ricevono, si può vedere dal racconto dell'apparizione di uno spirito, per quanto imaginario, che si trova nella novella cinese *Hing-lo-Tu* o *La Peinture mystérieuse*, tradotta da Stanislao Julien e stampata nel suo *Orphelin de la Chine*, insieme con *Nouvelles et poésies*, 1834. — Debbo fare anche notare, sotto questo punto di vista, che la maggior parte dei fenomeni che costituiscono la caratteristica delle apparizioni di spiriti, come si trovano descritti nelle opere innanzi citate di Henning, Wenzel, Teller, ecc., e poi più tardi in quelle di Just. Kerner, Horst e molti altri, si trovano già egualmente in antichissimi libri; per esempio, in tre libri che noi abbiamo sotto gli occhi, del XV secolo: cioè, quello di Lavater, *De spectris*; quello di Thyraeus, *De locis infestis*; e un altro: *De spectris et apparitionibus, libri duo*, Eisleben, 1597, di un anonimo, 500 pag. in 4°. I fenomeni di detta specie sono, ad esempio, i colpi battuti, il tentativo apparente di aprire le porte chiuse, o anche quelle non chiuse, il fracasso di un peso molto grosso che cade nella casa, tutti gli utensili di cucina agitantisi con un rumore d'inferno, o del

legname che vien trascinato sull'impiantito, e tutto ciò, passato lo strepito, ritrovantesi nello stesso ordine di prima, come se nulla fosse accaduto. — Sono ancora il rumore di una botte di vino che vien rotolata; una bara che pare che venga chiusa, quando una persona della casa deve morire; sono dei passi pesanti e brancolanti nella camera oscura; delle coperte del letto che vengono tirate; degli odori di putredine; degli spiriti che appariscono per domandare delle preghiere; ecc. E certamente non si potrebbe congetturare che gli autori, la maggior parte illetterati, di tali racconti moderni, abbiamo letto quelli antichi scritti; rari ed in lingua latina. Fra gli argomenti che tendono a provare la realtà di queste apparizioni di spiriti, bisognerebbe anche citare il tono d'incredulità, col quale le riferiscono di seconda mano i letterati, cui dobbiamo detti racconti. D'ordinario, in effetti, vi si sente tale un'impressione di ritenutezza, di affettazione e di falsa molestia che se ne vede trasparire la credenza secreta che dietro si nasconde. — Desidero a tal proposito richiamar l'attenzione su una storia di spirito, di un'epoca affatto recente, che merita di essere studiata con maggior cura ed esser meglio conosciuta che non sia, raccontata com'è stata da una penna inesperta nei *Blättern aus Prevorst*: 8ª raccolta, pag. 166. E ciò per una doppia ragione: perchè le dichiarazioni relative a tale fatto sono state consegnate in processi verbali giudiziari; e poi per questa circostanza del più alto interesse, che lo spirito che appariva durante parecchie notti, non fu veduto dalla persona con la quale aveva che fare, e davanti il letto della

quale si tratteneva, mentre detta persona dormiva; ma solamente da due dei suoi compagni di prigione, ed infine più tardi per la prima volta dalla detta persona stessa, che ne fu così scossa, che di suo proprio impulso confessò sette avvelenamenti. Il racconto si trova registrato in un opuscolo: *Verhandlungen des Assisenhofes in Mainz über die Giftmörderin Margaretha Iäger*, Mainz, 1835. — Il processo verbale dei dibattimenti è stampato *in extenso* in un giornale di Francoforte, il *Didaskalia*, del 5 luglio 1835.

Ma io devo ora occuparmi del lato metafisico della cosa; poichè per quanto riguarda il lato fisico, e qui il lato fisiologico, il necessario è stato già fatto. Ciò che, propriamente, in tutte le visioni, cioè in queste intuizioni che ci vengono dall'azione dell'organo del sogno allo stato di veglia, ciò che, dico, eccita in tal caso propriamente il nostro interesse, è il loro possibile rapporto con qualche cosa di empiricamente obiettivo, cioè con qualche cosa situata fuori di noi e distinta da noi. Solo questo rapporto, in effetti, può fare di tali visioni qualche cosa di analogo alle visioni ordinarie allo stato di veglia, che dobbiamo ai sensi, e conferir loro un'eguale dignità. Di conseguenza, delle nove specie di cause di visioni di questa specie, che noi abbiamo enumerate come possibili, non sono le tre prime che sono interessanti per noi, poichè esse si riducono a semplici allucinazioni; sono le seguenti. La perplessità nella quale noi siamo, quando consideriamo questi fenomeni di visione e di apparizione degli spiriti, discende propriamente dal fatto che, quando si tratta di tali percezioni, la distinzione tra il soggetto e l'oggetto,

questa prima condizione di ogni conoscenza, è per l'appunto dubbiosa, non chiara, molto confusa. È fuori di me o in me? — si domanda — come Macheth alla vista del pugnale che si libra dinanzi a lui — ogni uomo cui una visione di tal sorta non toglie il suo sangue freddo. Se un individuo è solo ad aver visto uno spettro, si pretende che vi sia in ciò qualche cosa di semplicemente subiettivo, per quanto obiettivo ciò possa essere. Sono, invece, due o più persone ad aver visto, a vedere o a sentire? tosto si attribuisce alla visione la realtà di un corpo; poichè, in effetti, empiricamente, noi non conosciamo che una causa *unica* che possa obbligare parecchi uomini ad avere nello stesso tempo la stessa rappresentazione visuale; e questa causa è in un solo e stesso corpo, che, riflettendo in tutti i sensi la luce, colpisce a ciascuno di essi i loro occhi. Solo che all'infuori di questa causa di ordine affatto meccanico, potrebbero ben esservi ancora altre cause capaci di spiegare l'apparizione simultanea delle stesse rappresentazioni visuali presso diversi individui. Come talvolta due individui fanno lo stesso sogno (v. più innanzi, pag. 188), dunque, dormendo, con l'organo del sogno percepiscono la stessa cosa; così, allo stato di veglia, l'organo del sogno presso due o più individui può divenire attivo alla stessa maniera. Dal che deriva che uno spettro, visto da essi tutti nello stesso tempo, si presenta con lo stesso carattere di obiettività che un corpo. Ma, in maniera generale, la differenza tra il subiettivo e l'obiettivo, in fondo, non ha niente di assoluto, ma è sempre relativa. Ogni cosa obiettiva, in effetti, sempre condizionata da un soggetto,

ed anzi propriamente non esistente che in lui, torna ad essere subiettiva; ed è perciò che in ultima analisi è l'idealismo che la ragione. Si crede nella maggior parte dei casi di aver distrutto la realtà di una apparizione di spirito se si dimostra che tale apparizione è stata condizionata subiettivamente. Ma nessun valore può avere questo argomento per chi ha appreso da Kant la funzione delle condizioni subiettive, nell'apparizione del mondo dei corpi; e come questa apparizione, con lo Spazio dove si produce, col Tempo nel quale si svolge, e con la Causalità, che costituisce l'essenza della materia, come dunque quest'apparizione con tutte le sue forme non è che il prodotto delle funzioni del cervello, allorchè detta apparizione è stata una volta provocata da un'eccitazione dei nervi, degli organi dei sensi; in guisa che non resta più che la questione della cosa in sè. — La realtà materiale dei corpi che agisce dal di fuori sui nostri sensi non è, invero, maggiormente quella delle apparizioni di spiriti che quella del sogno per mezzo del quale abbiamo tali apparizioni. Di conseguenza, si possono sempre chiamare queste apparizioni un sogno *sveglio* (*A waking dream*; *insomnium sine somno*; confr. SONNTAG, *Sicilimentorum academicorum Fasciculus de spectris et ominibus morientium*, Altdorfii, 1716, pag. 11). Soltanto, in fondo, esse non perdono mai, per ciò, la loro realtà! Del resto esse sono, come il sogno, delle semplici rappresentazioni, e, come tali, non esistono nella coscienza che conosce: ma la stessa cosa si può dire del nostro mondo reale esteriore. Questo mondo non ci si offre, anzitutto ed immediatamente,

che come rappresentazione, e non è, come abbiamo detto, che un semplice fenomeno cerebrale provocato dall'eccitazione nervosa, ed organizzato secondo le leggi che presiedono alle funzioni subiettive (forme della sensibilità pura e dell'intelletto). Si vuole avere una realtà di altra specie? Si pone allora la questione della cosa in sè, che, discussa la Locke e risoluta troppo prematuramente, è stata ripresa da Kant, che ne ha viste tutte le difficoltà e l'ha quindi abbandonata come insolubile, ed ha infine ricevuto da me la sua soluzione, per quanto tuttavia con una certa restrizione. Ma, in ogni caso, in qualunque maniera la cosa in sè, che si manifesta nell'apparizione di un mondo esteriore, si distingue *toto genere* da questo mondo, ciò che si manifesta nelle apparizioni di spiriti sembra certamente qualche cosa di analogo; e in tutti due i casi ciò che infine apparisce è forse una sola e stessa cosa, cioè la volontà. Conformemente a ciò, noi troviamo che per quanto concerne questa realtà obiettiva delle apparizioni di spiriti, precisamente come quando si tratta del mondo dei corpi, si presentano quattro sistemi differenti: un realismo, un idealismo, uno scetticismo e finalmente anche un criticismo, nell'interesse del quale ora ci occupiamo. Una espressa conferma di queste vedute ci è fornita dalle seguenti parole della più celebre veggente di spiriti, e di colei che è stata osservata con maggior cura, voglio dire la veggente di Prevorst (tomo I, pag. 12): « Se gli spiriti non possono farsi vedere che sotto questa forma, o se il mio occhio non li può vedere che sotto questa forma; se i miei sensi non possono che sentirli così; se essi non sarebbero più

spirituali per un occhio più spirituale: ciò non saprei affermare con precisione, ma ne ho il presentimento ». Non è in ciò qualche cosa di completamente analogo alla dottrina di Kant: « Ciò che le cose in sè possono essere, non lo sappiamo: noi non conosciamo che le loro manifestazioni » ?

Tutta la demonologia o la scienza degli spiriti dell'antichità e del medio evo, allo stesso modo che anche la maniera di considerare la magia, che ne deriva, hanno per base il Realismo in quell'epoca ancora incontrastato, e che Descartes finì poi per scuotere. Non è che l'idealismo, tardivamente fiorito, dell'epoca recente, che ci ha condotti al punto di vista, donde possiamo portare un esatto giudizio su tutte le cose, dunque sulle visioni e sulle apparizioni di spiriti. Ma nello stesso tempo, d'altra parte, in una maniera del tutto empirica, il magnetismo animale traeva alla luce meridiana la Magia, che in tutte le epoche, per lo innanzi, aveva cercato l'oscurità per rannicchiarvisi definitivamente; e faceva di queste apparizioni di spiriti l'oggetto di una severa ricerca e di giudizi dati con piena libertà. Sempre, in tutte le cose, è la filosofia che ha l'ultima parola; e io spero che la mia, allo stesso modo che, mettendo come realtà unica ed onnipotente della natura la volontà, ha reso concepibile la possibilità della Magia, e, ammettendo che questa esiste, l'ha resa comprensibile con la sua maniera di esporla, così spero che la mia, facendo risolutamente rientrare il mondo obiettivo nel dominio dell'Idealità, avrà anche aperta la via all'opinione giusta che bisogna farsi delle visioni e delle apparizioni di spiriti.

La decisa incredulità che a tutta prima ogni uomo manifesta se pensa, da una parte, ai fatti di chiaroveggenza, e d'altra parte, ai fatti d'influenza magica, *vulgo* magnetica; e che non cede che molto tardi alla sua propria esperienza o alle affermazioni di centinaia di testimoni degni di fede; questa incredulità ha una sola e stessa ragione, cioè che questi due ordini di fatti contraddicono alle leggi conosciute da noi *a priori*, dello spazio, del tempo e della causalità — tali come noi le vediamo determinare nella loro complessività il corso della esperienza possibile: — i fatti di chiaroveggenza, con quella facoltà di conoscere *in distans*, i fatti di Magia con quella facoltà di agire *in distans*. Ed è perciò che, quando si parla di fatti simili, non solamente si dice: « Non è vero », ma « non è possibile » (*a non posse ad non esse*). E tuttavia dall'altra parte si replica: « Ma ciò è » (*ab esse ad posse*). Tale contrasto si basa ora sul fatto (ed è nello stesso tempo di tale fatto una prova) che quelle leggi, che son da noi conosciute *a priori*, non sono affatto delle leggi assolute, le *veritates aeternae* degli scolastici: non sono una proprietà della cosa in sè, ma provengono semplicemente dalle forme della sensibilità e dell'intelletto, e sono conseguentemente delle funzioni del cervello. L'intelletto stesso, che consiste in queste forme, non è apparso che per perseguire e raggiungere i fini che si impongono a quelle manifestazioni di volontà che sono gli individui, e in nessun modo per comprendere la natura assoluta della cosa in sè. Da ciò deriva che, come ho spiegato nel mio libro (*Welt als W. und V.*, t. II, pagg. 177, 273, 285-289; 3ª ediz., pagg. 195,

309, 322-326), l'intelletto non è che una forza superficiale, che non tocca essenzialmente e dovunque che la superficie, non mai l'interiore delle cose. Colui che voglia comprendere ciò che qui dico, legga gli indicati passi della mia grande opera. Ma ci accade intanto una volta, per la ragione che noi pure facciamo tuttavia parte dell'Essere interiore del mondo, di eludere il *principium individuationis*, di andare alle cose da un lato del tutto diverso, per una via del tutto diversa, cioè per di dentro, invece di andare per di fuori, ed anzi di rendercene padroni con la conoscenza nella chiaroveggenza, nella Magia con l'azione. È, in questo caso, precisamente per quella conoscenza cerebrale, della quale abbiamo ora discorso, un risultato di esperienza, che le sarebbe stato realmente impossibile di raggiungere per la sua propria via: essa anzi persiste a metterlo in dubbio. Un fatto di tal natura non si comprende che metafisicamente; fisicamente, è un'impossibilità. Ne consegue d'altra parte che la chiaroveggenza è una conferma della dottrina Kantiana della idealità dello spazio, del tempo e della causalità; mentre la Magia è nello stesso tempo la conferma della mia teoria, che la volontà è la realtà unica, è come il cuore di tutte le cose. Da ciò anche si trova confermato il detto di Bacone, che la Magia è la metafisica pratica.

Ricordiamoci ora anche delle altre spiegazioni date più innanzi, e dell'ipotesi fisiologica, che abbiamo esposta là stesso, secondo la quale tutte le visioni che si producono con l'organo del sogno si distinguono dalla percezione ordinaria, da quella che costituisce lo stato di veglia, per il fatto che in

quest'ultima è il cervello che è eccitato dal di fuori da un'azione fisica sui sensi, ed è di là che gli vengono i dati, mercè i quali, insieme con le funzioni che gli sono proprie (cioè la causalità, lo spazio e il tempo), esso compie la sua visione empirica; mentre, al contrario, quando si tratta della visione con l'organo del sogno, l'eccitazione viene dall'interiore dell'organismo, e dal sistema nervoso plastico si propaga al cervello, che a sua volta trova in ciò materia per una visione completamente simile alla precedente. A proposito di quest'ultima occorre tuttavia ammettere — dato che l'eccitazione si produce da un lato opposto, dunque ha anche una direzione contraria — che le vibrazioni, o, in generale, i movimenti interni delle fibre cerebrali, seguono, anch'esse, una direzione opposta, non estendendosi in conseguenza che alla fine ai nervi sensitivi, i quali sono dunque ciò che entra in attività del tutto in ultimo luogo; mentre che, nella visione ordinaria, sono essi che vengono eccitati primi di tutti. Se ora si ammette che — come nei sogni veri, nelle visioni profetiche e nelle apparizioni di spiriti — una visione di tal sorta debba tuttavia riferirsi a qualche cosa di realmente esteriore, di empiricamente esistente, dunque affatto indipendente dal soggetto, che tuttavia non sarebbe conosciuta se non per questa stessa visione, occorre allora che questa qualche cosa entri in qualche maniera in comunicazione con l'interiore dell'organismo, l'eccitazione del quale provoca la visione. Ma una tale comunicazione non si può affatto dimostrare empiricamente, ed anzi — poichè si presuppone che non potrebbe essere una comunicazione

nello spazio, una comunicazione che viene dal di fuori — non si potrebbe in alcun momento farsene una idea empirica, cioè fisica. Se dunque tuttavia tale comunicazione ha luogo, è un fatto che non si può comprendere se non dal punto di vista metafisico: e bisogna rappresentarsi la cosa come una comunicazione che si produce, indipendentemente dal fenomeno e da tutte le sue leggi, in quella cosa in sè, che, costituendo l'essenza interiore delle cose, si trova dovunque alla base della loro apparizione, — e che non si percepisce che dopo, quando le cose si manifestano. Ora è questa comunicazione che va intesa sotto il nome di azione magica.

Se ci si domanda: che è questa via dell'azione magica che ci si presenta del tutto simile nella cura simpatica e nella influenza del magnetizzatore lontano, io rispondo: è la via che segue l'insetto che qui muore e che dall'uovo, che ha sfidato i rigori dell'inverno, riesce pieno di vita. È la via per la quale accade che, in una data moltitudine, dopo un'epoca di straordinaria mortalità, le nascite aumentano nella stessa misura! È la via che non conosce il confine della causalità nel tempo e nello spazio. È la via della cosa in sè.

Ma noi sappiamo ora, dalla mia filosofia, che questa cosa in sè, dunque anche l'essenza interiore dell'uomo, è la sua volontà, e che l'organismo di ognuno, tutto intiero, così come si esprime empiricamente non è che l'obiettivazione di questa volontà, più esattamente l'imagine che di questa volontà si forma nel nostro cervello. Ma la volontà come cosa in sè esiste al di fuori del *principium individuationis*

(Tempo e Spazio), al di fuori di questo principio pel quale gli individui arrivano all'esistenza separata. I limiti che provengono dall'azione di questo principio non esistono dunque per la volontà. Così si spiega — per quanto lontano la nostra veduta possa giungere quando ci arrischiamo in tale dominio — così si spiega la possibilità dell'azione immediata degli individui l'uno sull'altro, indipendentemente da ogni distanza piccola o grande, di quell'azione che si manifesta in fatto in qualcuna delle nove specie di visioni enumerate più innanzi: visioni percepite allo stato di veglia dall'organo del sogno e più spesso visioni che si hanno durante il sonno. Con ciò egualmente, con questa comunicazione immediata, fondata sull'essenza intima delle cose, si spiega la possibilità del sogno vero, della conoscenza dell'immediato ambiente nel sonnambulismo, ed infine della chiaroveggenza. La volontà dell'uno, che i limiti della *individuazione* non impacciano, agendo sulla volontà dell'altro, immediatamente e *in distans*, si trova per ciò stesso ad aver agito sull'organismo di quest'ultimo, che non è che la sua stessa volontà veduta nello spazio. Se ora l'azione, che si produce per questa via, toccando l'interiore dell'organismo, si estende a ciò che ne è preposto alla direzione, al sistema ganglionare, e da quest'ultimo, indarno isolato, si propaga fino al cervello, essa allora non può non essere elaborata dal cervello stesso nella maniera che gli è propria. Essa deve, cioè, provocare nel cervello delle visioni del tutto identiche a quelle che nascono dall'eccitazione esteriore dei sensi, dunque delle imagini collocate nello spazio a tre dimensioni e mo-

ventisi nel tempo conformemente alla legge di Causalità, ecc. Le une e le altre sono, in effetti, dei prodotti della funzione intuitiva del cervello, ed il cervello non può mai parlare che la sua propria lingua. Al postutto, un'azione di tal sorta porta sempre in sè il carattere, l'impronta della sua origine, dunque di ciò donde è partita e l'imprime di conseguenza alla forma che essa provoca dopo sì lungo giro nel cervello, per quanto differente possa essere da quest'ultima la sua essenza intima. Supponiamo, ad esempio, che un morente, per la grande vivacità del suo rimpianto, o per qualsiasi altra tensione di volontà, agisca su una persona lontana; se questa azione è molto energica, la sua imagine nascerà nel cervello dell'altro, cioè gli apparirà perfettamente come un corpo realmente esistente. Ma, evidentemente, un'azione di tal sorta, producentesi dall'interiore dell'organismo su un cervello altrui, sarà meno notevole se il cervello sonnecchia che se è allo stato di veglia: poichè nel primo caso le sue fibre sono senza movimento, nell'ultimo caso esse hanno già un movimento opposto a quello che esse devono in quel caso avere. Conseguentemente, nel sonno, un'azione della natura di quella di cui parliamo, manifestandosi con i sogni, non potrà essere che più debole; nello stato di veglia al contrario essa potrà suscitare dei pensieri, delle sensazioni, delle agitazioni, sempre tuttavia conformi alla sua origine e portanti tale impronta. Da ciò, ad esempio, talvolta, un istinto, una tendenza inesplicabile ma irresistibile di vedere la persona dalla quale la detta azione emana; e anche, tutto al contrario, la possibilità di allontanare dalla soglia

della nostra casa, col semplice desiderio di non vederla, la persona che vuol venire, anche quando noi l'abbiamo chiamata ed essa ha da noi ricevuto un invito formale (*experto crede Ruperto*). Su tale azione, della quale la ragione è nella identità della cosa in sè in tutti i fenomeni, riposa anche la natura contagiosa, ben nota in fatto, delle visioni, della seconda vista e delle apparizioni di spiriti, di cui l'effetto ha praticamente lo stesso risultato di quello che esercita un oggetto corporale sui sensi di parecchi individui nello stesso tempo, e dal che deriva che parecchi individui vedono nello stesso momento la stessa cosa, la quale si trova così costituita del tutto obiettivamente. Su questa stessa azione diretta riposa ancora quella immediata comunicazione dei pensieri, spesso notata, e che è così certa che io consiglierei a chi ha un segreto importante e terribile da conservare di non parlare mai alla persona che non deve conoscerlo, della faccenda cui il detto segreto si riferisce. Nel parlarne, egli avrà necessariamente presente allo spirito la cosa tutta intiera; e ciò basterebbe perchè improvvisamente si faccia la luce nello spirito dell'altro. Così avviene una comunicazione di pensieri, che nè il silenzio nè la finzione impediscono. Racconta Goethe (nei *Erlaüterungen zum W. O. Divan*, sotto la rubrica *Blumenwechsel*) che due coppie di innamorati, facendo insieme un viaggio di piacere, si proponevano vicendevolmente delle sciarade da indovinare; « ma ben presto non soltanto ciascuno indovinava la sciarada appena proposta, ma anche la parola, che l'altra coppia pensava e sulla quale si basava l'enigma, era tosto conosciuta ed espressa con

la divinazione più immediata ». — Molti anni or sono la mia bella ostessa, a Milano, mi domandava una sera a tavola quali erano i tre numeri che essa aveva presi alla lotteria. Senza rifletterci, io le nominai molto esattamente il primo e il secondo, ma poi, attonito, e interdetto dalle sue manifestazioni di gioia, e come sveglio, cominciai a riflettere, e m'ingannai sul terzo. Tale azione si manifesta, come si sa, al suo più alto grado nei sonnambuli molto chiaroveggenti, che, in risposta alle domande che qualcuno pone loro, descrivono nella maniera più esatta la sua abitazione nei paesi più lontani o in tutt'altre terre lontane che egli ha potuto percorrere in viaggio. La cosa in sè è la stessa in tutti gli esseri, e lo stato di chiaroveggenza rende l'individuo, che si trova in tale stato, capace di pensare col mio cervello invece di pensare col suo, che è profondamente addormentato.

Ora siccome, d'altra parte, è per noi certo che la volontà, considerata come la cosa in sè, non è distrutta e annientata dalla morte, non si potrebbe negare *a priori* che un'azione magica, della natura di quella che abbiamo ora descritta, non possa assolutamente emanare da un individuo già morto. Non si può comprendere più chiaramente la cosa e darne una affermazione positiva, poichè in maniera generale, se non è impossibile di concepire la cosa ed esaminarla da vicino, ci si rende conto tuttavia che essa presenta grandi difficoltà, che voglio brevemente qui indicare. — Noi dobbiamo rappresentarci questa essenza intima dell'uomo, restata intatta nella morte, come qualche cosa che esiste al di fuori del tempo e dello spazio.

L'azione di questa essenza su viventi come noi non può dunque prodursi che sotto numerose condizioni che, tutte, dovrebbero essere di nostra pertinenza: in guisa che sarebbe difficile dire qual parte in tutto ciò spetterebbe realmente al morto. Un'azione di tal natura dovrebbe non soltanto a tutta prima rivestire le forme intuitive del soggetto che la percepisce, dunque presentarsi come qualche cosa di spaziale, di durevole, come qualche cosa che agisce materialmente secondo le leggi della causalità; ma essa dovrebbe anche passare attraverso la rete dei concetti del suo intelletto, poichè il soggetto non saprebbe altrimenti ciò che dovrebbe fare in conseguenza, e lo spettro, da parte sua, non vuole solamente essere visto ma vuole anche essere compreso nelle sue vedute e negli atti che egli fa in conseguenza. Lo spettro dovrebbe dunque, per ciò, ancora adattarsi ed attaccarsi alle stesse vedute e ai pregiudizi del soggetto in ciò che concerne l'insieme delle cose e del mondo. Ma v'è di più ancora! Non è soltanto se si crede all'esposizione da me or fatta, che bisogna ammettere che noi vediamo gli spiriti con l'organo del sogno ed in conseguenza di un'azione che si esercita dall'interiore sul cervello e non, come d'ordinario, dal di fuori per l'intermediario dei sensi; è anche lo stesso J. Kerner, il rappresentante più autorizzato della teoria della realtà obiettiva delle apparizioni di spiriti, che ci dice la stessa cosa in questa asserzione spesso ripetuta « che gli spiriti non si vedono con gli occhi del corpo, ma con gli occhi dell'anima ». L'apparizione degli spiriti, in definitiva, quantunque si effettui per un'azione dell'interiore sul-

l'organismo, un'azione proveniente dall'essenza interiore delle cose, dunque un'azione magica che si propaga per il mezzo del sistema ganglionare sino al cervello; l'apparizione degli spiriti è dunque percepita nella stessa maniera con la quale sono percepiti gli oggetti esteriori che agiscono su di noi con la luce, l'aria, il rumore, il contatto e l'odore. Qual cambiamento non dovrebbe subire la supposta azione di un morto per una tale trasposizione, per uno schematismo così totalmente nuovo! Ma come ammettere ancora che in tal caso ed a prezzo di tali rigiri, si possano impegnare di quei veri dialoghi con domande e risposte, dei quali spesso ci si parla? — Notiamo qui di passaggio che il lato ridicolo ed insieme formidabile, che è connesso, più o meno, a queste affermazioni di apparizioni di spiriti, accompagnate da tali circostanze, e per il che si esita a farle conoscere, deriva dal fatto che colui che le racconta ne parla come di percezioni che egli avrebbe avute con i sensi esteriori, ma che certamente non sono tali, non fosse altro che per la ragione che altrimenti uno spirito dovrebbe essere visto e percepito allo stesso modo da tutte le persone presenti. Ma distinguere una percezione proveniente da un'azione interiore, e soltanto esteriore in apparenza, da una semplice imaginazione, non è cosa facile. — Tali sarebbero dunque, se si ammette come reale l'apparizione degli spiriti, le difficoltà che si presentano dalla parte del soggetto che li percepisce. Ma se ci si colloca dalla parte del morto che agirebbe nella maniera indicata, ne apparirebbero altre. Nella mia dottrina, la volontà sola ha una realtà

metafisica, che la rende indistruttibile con la morte. L'intelletto, al contrario, in quanto funzione di un organo corporale, è qualche cosa di semplicemente *fisico*, e sparisce insieme con quest'organo. Come dunque un morto può ancora prendere conoscenza dei viventi, per agire poi in conseguenza su essi? È un punto molto problematico. Nè meno problematico è il modo di quest'azione sui viventi: poichè, perdendo la *corporeità*, egli ha perduto tutti i mezzi ordinari, cioè fisici, di agire sugli altri, e quindi in maniera generale sul mondo dei corpi.

Se noi volessimo tuttavia consentire qualche verità ai casi di apparizione che ci pervengono da tante vie e da vie sì diverse, e che affermano così deliberatamente un'azione obiettiva dei morti, ci occorrerebbe ammettere, per spiegare la cosa, che in detti casi la volontà del defunto resta sempre intenzionalmente rivolta verso le faccende terrestri, e che, nell'assenza di tutti i mezzi fisici per agire, essa ricorre allora alla potenza magnetica che le appartiene in qualità di potere, di realtà prima, dunque metafisica, conseguentemente nella morte come nella vita: potenza della quale ho parlato più innanzi e sulla quale ho esposto più distesamente le mie idee nel mio *Willen in der Natur* sotto la rubrica « *animalischer Magnetismus und Magie* ». Non è che per il mezzo di questo potere magico che la volontà del defunto potrebbe dunque ancora essa stessa compiere ciò che ha forse potuto anche nella vita terrestre, cioè una reale *actio in distans* senza l'aiuto del corpo, e conseguentemente agire sugli altri in maniera diretta senza intermediario fisico, colpendo il loro organismo

in guisa che si offrano al loro cervello delle forme visuali come quelle che non si possono d'ordinario produrre se non in conseguenza di un'azione esteriore sui sensi. Ed anche, siccome non si può concepire quest'azione che come un'azione magica, che si compie dall'Essere intimo delle cose, identico dovunque, dunque dalla *natura naturans*, noi potremmo, se ciò occorresse per salvare ad ogni costo l'onorabilità di tante persone ragguardevoli, che testimoniano di tali fatti, noi potremmo, in ogni caso, tentare il passo decisivo di non limitare quest'azione agli organismi umani, ed ammettere, come non puramente e semplicemente impossibile, un'azione dello stesso genere sui corpi senza vita, sui corpi inorganici, che essa potrebbe allo stesso modo muovere. Con ciò noi sfuggiremmo specialmente alla necessità di tacciare di invenzioni menzognere certe storie, di quelle meglio accertate, come quelle del consigliere aulico Hahn, nella *Voyante de Prévorst*, storia che non è del tutto isolata e che trova esatto riscontro in antichi scritti ed anche in relazioni recenti. Del resto, qui la cosa confina con l'assurdo. Lo stesso modo di azione magico, confermato e reso credibile dal magnetismo animale, dunque legittimamente confermato, non offre in ogni caso, sinora, nella misura di tale conferma, niente di analogo ad un'azione di tal sorta se non il fatto — che non presenta con essa che una debole rassomiglianza, della quale si può anche dubitare, — affermato nei « Mittheilungen aus dem Schlaffeben der Auguste K... zu Dresdn », 1893, pagg. 115 e 318, che è sovente accaduto a questa sonnambula di far muovere, a suo arbitrio, senza

l'aiuto delle mani, con la sua sola volontà, l'ago magnetico.

Le vedute che abbiamo sinora espresse sul problema che ci occupa spiegano a tutta prima perchè, se anche vogliamo semplicemente ammettere la possibilità di un'azione reale dei morti sul mondo dei viventi, ci occorre altresì ammettere che una tale azione non possa essere che rarissima ed affatto eccezionale; tale possibilità dipendendo da tutte le condizioni che abbiamo dette e che non si trovano facilmente riunite. Consegue ancora da siffatta concezione che, se noi dichiariamo che i fatti contenuti nella *Voyante de Prévorst* e negli scritti affatto simili di Kerner, che sono le due più serie raccolte di apparizioni di spiriti che siano state pubblicate; se dichiariamo che questi fatti non sono puramente subiettivi, nè semplici *aegri somnia*; se d'altra parte non ci contentiamo di vedere in essi, come abbiamo innanzi spiegato, dei fatti di *retrospective second sight,* alla muta processione dei quali, *dumb shew,* la veggente avrebbe aggiunto il dialogo di sua propria fonte; ma vogliamo, al contrario, vedere alla base di tali fatti un'azione reale dei defunti — allora, tuttavia, l'ordine sì rivoltante per assurdità, sì bassamente stupido che si rivela nelle indicazioni e nell'attitudine di questi spiriti, non acquista con ciò affatto alcun fondamento reale obiettivo, ma dev'essere esclusivamente addebitato al modo di sensibilità e d'intelletto — messo, è vero, in azione da un'influenza extranaturale, ma restante sempre fedele a sè stesso — della veggente al più alto grado ignorante, e tutta imbevuta delle credenze del catechismo.

In ogni caso, in linea di principio, e a voler vedere direttamente le cose, un'apparizione di spirito non è niente di più che una visione del cervello della veggente. Che un morente possa dal di fuori provocare una tal visione, è cosa che l'esperienza ha sovente dimostrato. Che un vivente anche lo possa, ciò è stato, in ogni caso, confermato in parecchie circostanze da buona fonte. Il problema che si pone è semplicemente di sapere se un morto può fare altrettanto.

Infine si potrebbe, per questa spiegazione delle apparizioni di spiriti, invocare ancora questa considerazione, che la distinzione tra coloro che sono già vissuti e coloro che vivono ancora non è assoluta, che, in tutti egualmente, è la stessa volontà di vivere che si manifesta (*in beiden der eine und selbe Wille zum Leben erscheint*): un vivente, ritornando al passato, potrebbe dunque avere delle *reminiscenze*, che prenderebbero l'apparenza di comunicazioni di un defunto.

Se, per tutte queste considerazioni, son potuto pervenire a gettare anche soltanto un po' di luce su un soggetto molto importante e molto interessante, a proposito del quale, da migliaia di anni, due parti si urtano, l'una tenacemente assicurando: « È vero », l'altra ostinatamente ripetendo: « Non è possibile », se ciò ho fatto, ho adempito a tutto ciò che potevo ripromettermi dalla mia impresa, a tutto ciò che il lettore poteva ragionevolmente attendere da me.

INDICE

—

Y. RAMACHARAKA

Ata-Yoga o l'arte per star bene

Nuova edizione

Un vol. in-12° — L. **12.**

L'arte di guarire con mezzi psichici

Un vol. in-12° — L. **10.**

La respirazione e la salute

Traduzione di G. B. Penne

(Ristampa)

Un vol. in-12° — L. **10.**

Cristianesimo mistico

ossia gl'insegnamenti esoterici del Divin Maestro

Traduzione di V. Benedetti

Un vol. in-12° — L. **16.**

. . . . . è senza dubbio l'opera capitale di Y. R., il benemerito autore che ha diffuso in Occidente le pure e serene concezioni filosofiche-religiose dell'India.

Con questo libro il R. raggiunge quella vetta luminosa a cui conducono i vari sentieri indicati nelle sue precedenti opere.